

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto


LE CYCLE MYSTIQUE

LA DIVINITÉ

ORIGINE ET FIN DES EXISTENCES INDIVIDUELLES

DANS LA PHILOSOPHIE ANTÉSOCRATIQUE

Ζεὺς κεφαλὴ, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται
(Procl. Tim. II, 95.)

Τῶν καὶ ἐγὼ νῦν, εἰρή φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης
 (Empéd. Καθαρμοί, 115, 13.)

Ὅλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔση ἀντὶ βροτοῖο
(Tablette de Thurium.)

COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES

LE CYCLE MYSTIQUE

LA DIVINITÉ

ORIGINE ET FIN DES EXISTENCES INDIVIDUELLES

DANS LA PHILOSOPHIE ANTÉSOCRATIQUE

PAR

Auguste DIÈS

DOCTEUR ÈS LETTRES

PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1909

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

JAN 22 1932

3983

A Monsieur le Chanoine GAYET,

CURÉ DE SAINT-GERMAIN DE RENNES

EN HOMMAGE DE RESPECTUEUSE RECONNAISSANCE

A. D.

TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
Table des auteurs consultés.....	4-C
Introduction.....	1-1V
PREMIÈRE PARTIE : <i>Les Origines Religieuses</i> .	
CHAPITRE PREMIER. — La Religion Classique.....	3-24
CHAPITRE II. — La Religion Primitive. — La Religion de Dionysos et l'Orphisme Rituel.....	25-43
SECONDE PARTIE : <i>Les Systèmes Philosophiques</i> .	
CHAPITRE PREMIER. — L'Orphisme Doctrinal et le Pythagorisme	47-61
CHAPITRE II. — L'idée d'une Divinité Origine et Fin des Existences Individuelles dans la Philosophie : Ioniens-Eléates-Atomistes.	62-82
CHAPITRE III. — Empédocle d'Agrigente.....	83-99
CHAPITRE IV. — L'idée d'une Divinité Origine et Fin des Existences Individuelles avant et après Empédocle.	100-115

B
188
D5

TABLE DES AUTEURS CONSULTÉS

Nous ne mentionnons, dans cette table, que les ouvrages que nous avons pu directement utiliser.

CLEMENS BAEUMKER. *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*. Münster, 1890.

PIERRE BOVET. *Le Dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des Dialogues*. Paris et Genève, 1903.

LEWIS CAMPBELL. *Religion in Greek Literature*. Londres, 1898.

FUSTEL DE COULANGES. *La Cité Antique*, 19^e édition. Paris, Hachette, 1905.

W. CHRIST. *Geschichte der Griechischen Literatur*. 4^e éd. (Hdb. d. Kl. Alt. W. VII), München, 1905.

PAUL DECHARME. *La Critique des Traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque*. Paris, Picard, 1904.

HERMANN DIELS. *Elementum—Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus*, Leipzig, 1899.

— *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 1^{re} éd. Berlin, 1903.

— *Ueber Anaximanders Kosmos*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. X. (1897).

— *Ueber Xenophanes*. *Archiv*, X. 530-535.

A. DOERING. *Geschichte der Griechischen Philosophie*. 2 vol. Leipzig, 1903.

Mgr LOUIS DUCHESNE. *Histoire ancienne de l'Eglise*. Tome I. Paris, 1906.

FERD. DUEMLER. *Zur Orphischen Kosmologie*. *Archiv*. VII (1894) p. 147-153.

ESPINAS. *Du sens du mot φροσύνη*. *Archiv*. VIII (1895), 449 à 454.

- PAUL FOUCART. *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Eleusis*. Paris, Klincksieck, 1895.
- *Le Culte de Dionysos en Attique*. Paris, ib., 1904.
- J. FREUDENTHAL. *Ueber die Theologie des Xenophanes*. Breslau, 1886.
- *Zur Lehre des Xenophanes*. Archiv. I (1888), 322-347.
- W. FREYTAG. *Die Entwicklung der Griechischen Erkenntnistheorie bis Aristoteles*. Halle, 1905.
- HEINRICH GOMPERZ. *Die Lebensauffassung der Griechischen Philosophen und das Ideal der Inneren Freiheit*. Iena und Leipzig, 1904.
- THÉODORE GOMPERZ. *Les Penseurs de la Grèce*, traduit de la 2^e édition allemande par Aug. Raymond. 1^{er} vol. Paris, Alcan, 1904.
- OTTO GRUPPE. *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, 2 vol. (Hdb. d. Kl. Alt. W. — V. 2.) München, 1906.
- *Die Griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen*. Vol. I, Leipzig, 1887.
- JANE ELLEN HARRISON. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge, 1903.
- RICHARD HEINZE. *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*. Leipzig, 1892.
- HESIODI. *Carmina recensuit A. RZACH*, Leipzig, 1902.
- HOMÈRE. *Iliade. Odyssée*, éd. PIERRON. Paris, Hachette.
- KARL JOËL. *Der echte und der Xenophontische Sokrates*. 2 vol. Berlin, 1893 et 1901.
- PAUL LEJAY. *Revue Critique d'Histoire et de Littérature*. 5 novembre 1908.
- F. LORTZING. *Bericht über die griechischen Philosophen vor Sokrates* (dans *Conrad Bursian, Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Alterthumswissenschaft*. Bd. CXII), 1902.
- E. MAASS. *Orpheus. Untersuchungen zur griechischen römischen altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion*. München, 1895.
- CLODIUS PIAT. *Socrate*. Paris, Alcan. 1900.

- L. PRELLER. *Griechische Mythologie* 4^e Auflage, bearbeitet von CARL ROBERT, 2 vol. Berlin, 1894.
- ALBERT RIVAUD. *Le Problème du Devenir et la Notion de la Matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*. Paris, Alcan, 1906.
- ERWIN ROHDE. — *Psyche-Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. 3^e éd. 2 vol. Tübingen und Leipzig, 1903.
- *Die Religion der Griechen*. (Kleine Schriften. II. 314 à 340). tirage à part. Tübingen und Leipzig, 1902.
- WOLFGANG SCHULTZ. *Studien zur antiken Kultur*. Heft 1. Pythagoras und Heraklit. Leipzig und Wien, 1905.
- PAUL STENGEL. *Griechische Kultusaltertümer*. (Hdb. d. Kl. Alt. W. V, 3.) München, 1898.
- PAUL TANNERY. *Pour l'histoire de la science hellène, de Thalès à Empédocle*. Paris, Alcan, 1887.
- G. TEICHMUELLER. *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*. I et II. Gotha, 1876 et 1878.
- ED. ZELLER. *La philosophie des Grecs considérée dans son développement historique*. — Première partie : la philosophie des Grecs avant Socrate, traduction E. Boutroux. Paris, Hachette, 1877-1882.
- ULRICH VON WILLAMOWITZ-MOELLENDORF. *Griechisches Lesebuch*. Berlin, 1904.

Nous avons pu lire trop tard l'étude de ALBERT DIETERICH. *Nekya. Beiträge zur Erklärung der Neuentdeckten Petrus Apokalypse*. Leipzig, 1893. Nous eussions certainement tiré profit de bien des remarques, notamment sur les trois suppliciés (p. 63), sur les emprunts possibles de l'Orphisme à Héraclite (p. 74, note 5) et sur les tablettes orphiques (p. 89), sans, d'ailleurs, avoir à modifier les conclusions de notre thèse.

INTRODUCTION

On a depuis longtemps noté l'influence du mysticisme sur la philosophie grecque. « Elle s'étend, dit Gruppe, depuis le VI^e siècle jusque sur tout l'ensemble de la philosophie grecque et ne disparaît complètement que pour de courtes périodes (1). » Le même auteur est d'avis que l'étude de cette influence serait une recherche des plus utiles pour l'histoire de la pensée antique (2). Un tel travail aurait pour préface nécessaire un minutieux et difficile examen des origines du mysticisme grec et des généralisations partielles où il se formule ou tente de se formuler avant d'être absorbé et, dans une certaine mesure, transformé par les grands systèmes philosophiques. Mais une histoire du mysticisme grec avant Platon, quelque séduisante qu'en soit l'idée et quelque fructueux qu'en dût être l'achèvement, dépassait nos forces et peut-être aussi le cadre d'une thèse. Nous avons donc choisi, dans ce champ trop large, une portion très limitée et borné notre ambition à suivre, dans la philosophie antésocratique, la naissance et le développement d'une des idées maîtresses du mysticisme grec : l'idée de faire descendre, de la Divinité ou du Divin, comme d'un commun principe, et remonter à cette divine fin commune la multiplicité des êtres; nous dirons d'ordi-

(1) O. GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*. Munich, 1906, II, p. 1029. « Der Einfluss desselben (des Mystizismus) macht sich weit über den hier umschriebenen Kreis hinaus geltend; er reicht vom VI. Jh. an, wo z. B. Parmenides auch durch ihn angeregt ist, durch die gesamte griechische Philosophie und verschwindet nur für kurze Zeiten vollständig ».

(2) *Ib.* « Diese Einflüsse zu verfolgen, ist eine der lohnendsten Aufgaben in der Geschichte der griechischen Philosophie ».

naire, pour plus de brièveté, l'idée d'une divinité origine et fin des existences individuelles.

Notre choix se justifiait, à nos yeux, par l'importance que prend cette idée dans les systèmes postérieurs à l'aristotélisme, le stoïcisme même, le néoplatonisme et, si l'on voulait suivre les tentatives de résurrection du panthéisme païen au sein du monothéisme chrétien, dans les diverses hérésies comprises sous le nom commun de Gnose (1). Or l'idée d'une divinité origine et fin des existences individuelles a ses premières origines dans la religion, sinon dans la religion classique, au moins dans la religion des sectes dionysiaques et orphiques. Il nous a donc fallu sortir quelque peu du cadre ordinaire d'une histoire de la philosophie grecque; nous nous sommes servis des travaux récents, autant que nous les avons pu connaître, et nous sommes efforcés, dans cette rapide exploration de questions si controversées et peut-être encore mal élucidées, de nous en tenir aux résultats les plus communément admis.

En poursuivant, dans la philosophie antésocratique, l'histoire de cette idée d'une divinité origine et fin des existences individuelles, nous avons cru pouvoir y distinguer deux formes très opposées de cette conception : une forme rationnelle et une forme mystique; et nous avons dû conclure que, de ces deux formes, ce n'est pas à la forme mystique que

(1) Sur les formes diverses de la Gnose cf. Mgr DUCHESNE, *Histoire Ancienne de l'Eglise*. T. I. Dans la gnose grossière de Simon, on trouve déjà « la divinité partiellement déchuée dans l'humanité, la rédemption qui l'en dégage » (p. 159). Dans les sectes ophitiques (p. 162), à la suite d'une infortune d'un éon suprême, certaines étincelles divines tombent dans les régions inférieures et n'en seront dégagées que par l'union rédemptrice du Christ à Jésus. Dans la gnose savante de Carpocrate « les âmes humaines ont d'abord circulé dans l'entourage du Dieu-Père; puis, tombées dans la matière, elles doivent en être délivrées pour revenir à leur origine » (p. 173). C'est, dit Mgr Duchesne, « le mythe du Phèdre greffé sur l'Évangile ». Or le mythe du Phèdre n'est lui-même qu'une transposition de plus anciens symboles.

revient le rôle dominant. M. Heinrich Gomperz, déjà, dans ses conférences sur la Conception grecque de la vie et l'idéal de liberté intérieure, avait distingué deux courants dans la morale grecque, deux courants qui se côtoient et se superposent à tour de rôle et dont le dernier ne refoule complètement l'autre qu'au déclin de la pensée grecque. L'idéal patricien est un idéal de morale rationnelle, de maîtrise de soi et de liberté intérieure : l'idéal plébéen est un idéal mystique de purification et de sainteté (1). Miss Harrison, en ses Prolegomènes à l'histoire de la Religion grecque (2), a basé, sur la distinction des deux rituels de service et d'aversion, une distinction plus profonde entre la religion classique et la religion primitive qui se continue dans le culte de Dionysos et l'Orphisme : ici encore se poursuit, semble-t-il, l'opposition entre une tendance rationnelle et une tendance mystique. Les conclusions de notre étude nous semblent rejoindre, de quelque manière, ces conclusions obtenues en d'autres domaines de la pensée grecque. Si l'on met à part les Pythagoriciens et Empédocle, il apparaît bien que la philosophie antésocratique, pour autant qu'on peut la rattacher à quelque forme de pensée religieuse, tient beaucoup plus de la religion classique et de ses tendances rationnelles que du mysticisme des sectes. C'est ce qu'on s'exposerait à méconnaître si l'on se contentait de retrouver chez elle, sans en distinguer les formes diverses, cette doctrine de l'unité originelle et finale du Tout qui lui est commune avec le mysticisme des premiers comme des derniers siècles de la pensée grecque (3). La théorie de l'unité originelle et

(1) Heinrich GOMPERZ, *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit; — zwölf gemeinverständliche Vorlesungen mit Anhang zum Verständnis der Mystiker* (Iena und Leipzig, 1904), p. 31.

(2) J. E. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge, 1^o éd. 1903.

(3) Cf. par exemple GRUPPE, I, p. 427 et suiv.

finale du Tout conçoit l'évolution cosmique sous la forme d'un cycle; mais ce n'est qu'en certains systèmes, où se mélangent les deux inspirations, scientifique et religieuse, que cette évolution de l'univers est interprétée par la loi de la chute et de la rédemption des âmes, et c'est peut-être chez le seul Empédocle que le cycle cosmique tout entier est clairement et consciemment traduit en un cycle mystique.

Notre étude comprendra donc deux parties : les origines religieuses et les premières formules philosophiques de l'idée d'une divinité origine et fin des existences individuelles. La première partie se divise naturellement en deux chapitres : la religion classique d'une part et, d'autre part, la religion primitive, la religion de Dionysos et l'Orphisme rituel. La seconde partie étudie en trois chapitres : l'Orphisme doctrinal et les Pythagoriciens — les Ioniens, Eléates et Atomistes — Empédocle. Un dernier chapitre essaie de synthétiser les résultats acquis et résume l'histoire de l'idée d'une divinité origine et fin des existences individuelles avant et après Empédocle.

Nos citations des antésocratiques sont faites d'après la première édition des Fragmente der Vorsokratiker de M. H. Diels (Berlin, Weidmann 1903) : les textes relatifs aux cosmologies du VI^e siècle et aux sophistes n'étant pas encore parus en seconde édition au moment où nous composions notre thèse, il nous a semblé plus simple de renvoyer le lecteur à un seul et même volume pour l'ensemble de nos citations.

PREMIÈRE PARTIE

Les Origines religieuses.

PREMIÈRE PARTIE

Les Origines religieuses.

CHAPITRE PREMIER

LA RELIGION CLASSIQUE.

Le caractère le plus évident de la religion classique chez les Grecs est sa sérénité. « Il n'y a point de crainte dans leur cœur (1) ». Le monde, les dieux, l'âme humaine sont pour eux objets d'admiration réfléchie, sources inépuisables de jouissances artistiques et intellectuelles. L'ordre qui groupe en unités harmonieuses ces multiplicités d'êtres ou de phénomènes offre un riche aliment à leur esprit d'analyse, soucieux de l'éternel problème de l'un et du multiple. Mais c'est un problème où se joue leur curiosité; ce n'est pas une énigme où leur pensée se trouble, où leur cœur vacille. L'idée que le multiple ne puisse se ramener à l'un, que la diversité n'aboutisse pas à l'harmonie, ne les arrête point à l'origine ou à quelque tournant de leur recherche : le problème n'est pas s'il y a un ordre, mais par quelles successions et par quelles lois il s'établit et s'entretient. On peut donc s'attendre à ce que toute inquiétude et toute aspiration mystique soit étrangère à la religion grecque. En particulier, la conception d'une divinité origine et fin des existences individuelles ne pouvait y naître. Le cortège d'idées qui

(1) Nous empruntons cette citation de RUSKIN « Their is no dread in their hearts » à Miss J. E. HARRISON, *Prolegomena to the study of Greek Religion*. Cambridge, 1903, dont nous aurons à citer bien des fois, dans cette étude, le livre si suggestif.

l'accompagne semble, d'avance, exclu de la pensée religieuse classique. La conception d'une divinité principe des existences suppose d'abord une inquiétude métaphysique des origines et une certaine notion de l'absolu divin. La conception d'une divinité terme des existences et fin consciente de l'être humain suppose, dans la vie divine, une certaine transcendance de bonheur et de moralité. L'entrée dans l'existence devient une chute; cette idée en entraîne d'autres, souillure, purification, expiation, que la religion classique a dédaignées ou presque oubliées. La vie terrestre n'est plus la vie véritable; or, dans la religion classique, l'existence de l'au-delà n'est plus qu'une ombre d'existence; l'existence terrestre a valeur en soi et, seule, elle a valeur de vie.

Il peut paraître inutile de refaire cette découverte déjà vieille; mais, à rafraîchir, par un examen rapide, cette vérité peut-être devenue banale, il peut y avoir profit encore, ne fût-ce que celui de nous rendre plus présentes des différences trop souvent oubliées entre l'esprit antique et l'esprit moderne et peut-être de nous faire pressentir les issues par où pouvaient entrer ou rentrer, en ce système harmonieusement clos, les facteurs de trouble qui viendront le modifier ou le détruire.

Nous remarquons d'abord que la religion classique ne tend pas à faire, de la Divinité, le principe des existences individuelles.

De la religion qui se reflète dans l'épopée et les théogonies est absente, avant toute autre, l'inquiétude métaphysique. L'une des sources les plus puissantes du sentiment religieux moderne est l'effroi devant l'obscur lointain du temps et de l'espace et « l'amère pensée

Qui fait frissonner l'homme en voyant l'infini (1). »

C'est que l'homme d'aujourd'hui pressent, derrière l'infini, le divin et ne peut s'empêcher d'attacher au divin l'infini. Croyant ou libre esprit, il a lu dans la Bible ou de

(1) A. DE MUSSET, *L'Espoir en Dieu*.

longues suites d'ancêtres y ont lu pour lui : « Les cieux et les cieux des cieux ne peuvent te contenir (1) ». L'immensité lui paraît le premier attribut de la divinité. D'autre part une science dont chaque nouvelle conquête élargit d'autant le domaine de l'inconnu a reculé les dimensions de l'espace et du temps à des distances insoupçonnées de la science antique. L'esprit moderne allie naturellement ensemble les concepts d'infini et de parfait. L'esprit antique faisait exactement le contraire. Le Grec, essentiellement artiste, aimait avant tout la beauté; essentiellement réaliste, il définissait la beauté par les conditions ordinaires de la vie : l'appropriation, l'adaptation, la mesure. Devant l'immensité indéfiniment agrandie, il n'eût pas éprouvé l'« horreur sacrée », le frisson de mystère et de poésie dont tressaille l'esprit moderne devant ces troublantes perspectives. Il exprimait l'infini par l'indéterminé et l'indéterminé par l'inachevé, c'est-à-dire par l'imparfait. S'il devait y avoir, dans le monde, quelque chose de divin, ce ne pouvait être, pour le Grec, sa grandeur, mais l'achèvement et l'appropriation de ses parties. Parce qu'artiste, il était porté à l'adoration du monde, tout merveilleux où le multiple se fond en unité; parce que réaliste, il expliquait cette beauté qui se perpétue elle-même par les modèles concrets que lui fournissait l'expérience : le monde est un vivant; il sera pour les philosophes le vivant en soi; avant même les formules de Platon, il est, pour la pensée grecque, l'animal parfait et divin (2). Une pensée qui conçoit un monde essentiellement vivant n'a pas besoin d'en expliquer l'existence actuelle par une création. Elle n'a besoin que d'en rattacher la phase

(1) *Rois*, III, VIII, 27.

(2) Cf. les descriptions du monde dans le Phèdre, le Philèbe, le Politique et le Timée. Le modèle intelligible du monde est, pour Platon, le parfait vivant (τῷ παντελεῖ Ζώῳ, *Tim.*, 31 B) et le monde lui-même est un animal parfait composé de parties parfaites. D'autres, notamment les Pythagoriciens, attribueront au monde une respiration (Th. GOMPERZ, I, 151). Les étoiles, spécialement le soleil et la lune, sont encore, pour les premiers Grecs, les yeux du ciel (GRUPPE, *Gr. Myth u. Rel.*, 380). Cf. sur la divinisation de la nature, Th. GOMPERZ, p. 33 et suiv.

présente à des phases antérieures. Raconter les évolutions successives de l'univers est, pour elle, en connaître l'origine aussi bien que l'on connaît un homme quand on peut énumérer ses aïeux. Les Cosmogonies sont des généalogies. Dans cette histoire même du monde, on chercherait en vain une trace de ce souci moderne : le tourment des origines, l'énigme du commencement absolu. Le monde n'est peut-être pas, avant les philosophes, conçu comme positivement éternel *a parte ante*. Ce qui est bien entendu, c'est que « ni les dieux ni les hommes ne l'ont fait » (1). Très simplement, au début de tout, on suppose le Chaos : ce vide obscur et béant qu'on remplit consciemment ou inconsciemment d'une confusion d'être : cette vie illimitée, indéterminée, où la succession des vies déterminées et parfaites sommeillait certainement, puisqu'elle en est sortie (2). « Premier de tout fut le Chaos, puis vint la Terre à la large poitrine, siège inébranlable des dieux (3) ». Donc le Chaos, puis la Terre ; les dieux ne sont nommés que par anticipation, dans une épithète de nature. Dans un indéterminé immense naît quelque chose de déterminé. Il n'y a rien là d'une cause première. Encore moins est-il question de prendre Dieu ou les dieux pour en faire cette cause première. Quand les philosophes reviendront à cette idée du Chaos (ils y reviendront presque tous), ce sera pour le faire ordonner et façonner par un démiurge, par un Nous ou même par une force mécanique ; mais toujours le Chaos préexiste, et Nous ou démiurge ou même l'aveugle impulsion des atomistes n'est jamais que la « mens divina » qui sommeillait dans cet embryon de vivant univers. L'origine première ; le mystère

(1) HÉRACLITE, frg. 30 (ap. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker.*) Κόσμον <τόνδε>... οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν.

(2) Th. GOMPERZ, p. 43. Le chaos n'est pas un concept de vide absolu, mais de contenant qui n'a pas encore mis au jour le contenu dont il est gros, de confusion primitive où rien n'est, parce que rien n'est visible ni distinguable même pour la pensée. Nous croyons que le chaos se rapproche moins de « l'espace vide » que ne semble le dire M. GOMPERZ.

(3) HÉSIODE, *Théogonie*, 116 suiv.

Ἦ τοι μὲν πρῶτιστα Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ
Ἀθανάτων, οἱ ἔχουσι κάρη νιφθέντος Ὀλύμπου.

que, là où rien n'existait, quelque chose ait existé; ce n'est point problème que se posent les philosophes plus que les poètes. Pour les uns comme pour les autres, il est sous-entendu que, naturellement, il y avait quelque chose. Pour les uns, la tâche sera de raconter, de cet être conçu comme naturellement existant, les transformations successives; pour les autres, d'en connaître la substance ou d'en expliquer l'évolution. Mais l'origine est un donné indiscuté. Ce n'est pas le problème d'un premier commencement qui pouvait faire naître, dans la religion classique, l'idée d'une divinité principe des existences individuelles.

A vrai dire, les dieux eux-mêmes ou, disons plus, l'idée de Dieu n'avait pas davantage ce pouvoir : il manquait aux Grecs le sentiment de l'absolu divin (1). L'esprit moderne, sous tout ce que les anciens nomment éternel, incréé, impérissable, être pur, être en soi, être absolu, est porté à mettre Dieu. C'est que, pour lui, Dieu est source et fin de toutes choses, alpha et oméga, origine et plénitude d'existence (2). S'il y a quelque chose de tel pour les Grecs, ce quelque chose n'est point nécessairement Dieu ni les dieux. Les dieux n'ont pas créé le monde. Ils en sont au contraire partie intégrante; tardivement apparus à l'une des phases de son évolution; loin d'être absolus et primitifs, ils ne sont qu'un produit dérivé (3). La théologie est avant tout une théogonie; non la méditation sur l'essence des dieux, mais l'histoire de leurs naissances. Après le Chaos, la Terre et le Tartare vient peut-être Eros « le plus beau d'entre les dieux immortels » (4). Mais il est infini-

(1) Cf. ROHDE, *Die Religion der Griechen*, p. 321 et *passim*. GRUPPE (*Gr. M. u. R.*, p. 989) établit très bien pour Homère cette « relativité » des dieux ou du divin.

(2) C'est pour cela que les modernes sont si facilement portés à faire, de l'Idée du Bien, le Dieu de Platon.

(3) ROHDE, *Die Religion der Griechen*, *loc. cit.* « Der Götter keiner hat die Welt und was sie umfasst, erschaffen... p. 321. Auch der Gott ist geworden, innerhalb des Weltganzen entstanden ».

(4) HÉS., *Théog.*, 120.

Ἦδ' Ἐρως, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι,
Λυσιμελής, πάντων δὲ θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων
Δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπιφρόνα βουλήν.

ARISTOTE (*Mét. A.* 984 b, 26 et suiv.) ne paraît pas connaître le développe-

ment plus probable que, dans le texte d'Hésiode, Eros n'avait pas encore ces attributs qui le personnalisent. Il n'était que l'aveugle instinct des générations, l'obscur attirance qui accoupla, par exemple, la Nuit et l'Erèbe, parents de la lumière et du jour (1). La terre engendre seule le ciel, les montagnes et la mer. Unie au ciel, elle produit l'océan, Kéos, Krios, Hypérion, Japhet et, dernier de la série, Kronos. La première génération des dieux est posée. L'histoire de l'univers sera désormais l'histoire de leurs royautés successives (2). Comme les rois sont pasteurs des peuples, eux sont pasteurs du monde : de ces rois, de ces princes, ils ne sont que les frères aînés (3).

Car, à la rigueur, entre les hommes et les dieux, il n'y a pas absolue différence de nature. Les dieux ne sont pas éternels. S'ils sont immortels, ce n'est pas, pourrait-on dire, par droit de leur essence, mais bien par la vertu de leur régime ; « car ils ne mangent point de pain fait de blé ; ils ne boivent point de vin couleur de feu ; c'est pour cela qu'ils n'ont pas un sang comme le nôtre et qu'ils jouissent de l'immortalité » (4). Les dieux ne possèdent ni l'omniprésence, ni l'omniscience ni l'omnipotence (5). Que, par comparaison avec les faibles humains, le poète magnifie les dieux jusqu'à dire parfois qu'ils voient tout, qu'ils entendent

ment contenu dans les deux derniers vers et explique l'amour par une force attractive : « Ἡσίδοσ δὲ... ἡδ' ἔρος ὃς πάντεσσι μεταπρέπει ἀθανάτοισιν, ὡς δέον ἐν τοῖσ οὖσιν ὑπάρχειν τιν' αἰτίαν ἣτις κινήσει καὶ συνάξει τὰ πράγματα. » Cf. M. DECHARME, *La Critique des Traditions Religieuses chez les Grecs*. Paris, 1904, p. 11. « Pas plus que chez Homère, Eros, chez Hésiode, n'est une vraie divinité. Il n'est point une personne ; il est une abstraction personnifiée. »

(1) Hés., *Théog.*, 124, 125.

(2) Cf. l'histoire des âges successifs, Ovide, *Mét.* I, 113 suiv. :
Postquam, Saturno tenebrosa in Tartara misso,
Sub Jove mundus erat, subiit argentea proles.

(3) ROHDE, *loc. cit.*, 322. Sie (die Götter) sind aus gleichem Urquell emporgestiegen wie auch das Geschlecht der Menschen : « von einer Mutter haben beide Leben und Athem », sagt Pindar.

(4) *Iliade*, V, 341. Οὐ γὰρ σῖτον ἔδουσ', οὐ πίνουσ' αἶθροπα οἶνον. Τοῦνεκ' ἀναίμονές εἰσι καὶ ἀθάνατοι καλέονται.

(5) Pour franchir les distances, ils « fatiguent leurs chevaux » (*Il.*, IV, 27). Jupiter et les dieux, pour visiter les Ethiopiens, laissent l'Olympe vide douze jours (I, 424). Thétis entend, du fond de la mer, les plaintes d'Achille, mais n'en sait pas le sujet (XVIII, 63).

tout, qu'ils savent tout (1); c'est là hyperbole de langage que la réalité dément, formule absolue de la thèse relative qu'expriment les faits : la délicatesse de leurs organes, la rapidité de leurs mouvements donnent aux dieux un champ de conscience plus riche et plus étendu que n'ont les humains (2). Leur puissance va de pair avec leur science. Elle est d'ailleurs restreinte à un domaine que limitent peut-être le souvenir de l'antique localisation de leurs cultes (3) et clairement la volonté de Jupiter et la mutuelle surveillance de leurs ombrageuses rivalités. Cette volonté souveraine cependant est, par elle-même, accessible à la séduction; ces compétitions entre égaux peuvent se résoudre par tout un jeu de compensations, de contrats tacites ou exprès (4). Il est une puissance inaccessible à la prière ou au marchandage : c'est la Moira. Jupiter en est le gardien. Parce que sa volonté est d'ordinaire concordante avec ce

(1) GRUPPE, *Gr. M. u. R.*, 994, 4.— *Od.*, IV, 468 : θεοὶ δὲ τε πάντα ἴσασιν — *Il.*, III, 308 : avant le combat de Pâris et Ménélas, Priam déclare que, seuls, Jupiter et les autres dieux savent l'issue de cette lutte.

Ζεὺς μὲν που τόγχε σῖδε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι,
Ὅπποτέρῳ θανάτοιο τέλος πεπρωμένον ἐστίν.

Mais il y a un « peut-être » (που). Si quelqu'un le sait, les dieux le savent.

(2) Les dieux sont de taille plus vaste que les hommes : Arès couvre sept arpents. *Il.*, XXI, 407. Ils ont la marche plus rapide : en trois pas, Neptune atteint de Samos à Troie, XIII, 20; leurs chevaux eux-mêmes participent à cette supériorité, V, 770. Les dieux peuvent agir à distance, au moins en thèse : cf. *Od.*, III, 231.

Ῥεῖα θέος γ' ἐθέλων καὶ τηλόθεν ἄνδρα σαώσσει

et dans certains cas positifs : v. g. Jupiter, pour sauver Hector, rompt, entre les mains de Teucer, la corde de son arc (*Il.*, XV, 463).

(3) Les dieux ont gardé leurs lieux de prédilection : ce sont leurs plus anciens sanctuaires (Poseidon à Egine et à Naxos, Hera à Argos, etc.). Leur puissance respective leur est venue de la puissance des populations qu'ils représentent. ROHDE, *Rel. Gr.*, 319. « Gewiss ist wohl, dass den einzelnen Göttern Rang und Umkreis ihrer Wirksamkeit sich bestimmt je nach der Gemeinde, die sie verehrt. Ueber den Seelencult der Familien, den Ahnencult der Geschlechter, über den Wald und Feldgeistern, die der Jäger, der Hirte, der Ackermann verehren, erhebt sich, in immer höher gezogenen Bogen, der Cult der Dorf- und Gaugemeinde, der Stadtgemeinde, der Stammvereini-gung. Mit ihren Gemeinden wachsen die Götter. »

(4) Junon expose, pour ainsi dire, la théorie de ces compensations. *Il.*, IV, 50-66.

vouloir suprême, des arrêts du destin il dit « mes arrêts » (1). Mais la Moira est au-dessus de lui. Le sort n'est pas la simple expression de ses désirs intimes, puisqu'il doit le peser aux plateaux d'or de sa balance sacrée (2). Pour lui, comme pour les autres dieux, l'identification, souvent formulée ou sous-entendue, avec le destin, n'est qu'une conformité de volonté scumise. Soumission hésitante parfois; conformité non de cœur, mais de raison (3). On parle assez souvent d'actes possibles contraires à ce destin; il semble, à certaines heures, que l'infranchissable barrière puisse être franchie. Mais en fait elle ne l'est point (4). La raideur inflexible de ce fatalisme devait, pour qu'il y eût vie et beauté dans le drame épique, paraître assouplissable et frangible; mais c'est artifice de poète, et l'issue, ainsi sus-

(1) *Il.*, VIII, 7.

Μήτε τις οὖν θήλεια θεῶν τόγα, μήτε τις ἄρσεν
Πειράτω διαρκέσαι Ἑμὸν ἔπος.

ib. 477 : le vouloir de Jupiter identique à l'ordre du destin

Ὡς γὰρ θέσφατόν ἐστι· σέθεν δ' ἐγὼ οὐκ ἀλεγίζω
χωομένης

Jupiter, ailleurs, est mis sur le même rang que le Destin. *Il.*, XIX, 86.

ἐγὼ δ' οὐκ αἰτίος εἰμι,

Ἄλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἡεροφοῖτις Ἑρινός.

(2) *Il.*, VIII, 69 pour décider entre Troyens et Grecs; XXII, 209 pour décider entre Achille et Hector.

Καὶ τότε δὴ χρύσεια πατὴρ ἐτίθεινε τάλαντα.

XVI, 658

... γὰρ Διὸς ἱρὰ τάλαντα

(3) *Il.*, XXI : le Xanthe essaie de sauver les Troyens en arrêtant Achille. XXII, 220 : Hector ne sera pas sauvé même par les supplications d'Apollon προπροκυλινδόμενος πατὴρ Διὸς αἰγιόχοιο. Jupiter voudrait sauver Sarpédon, XVI, 458. Junon le ramène à la raison : si le maître des dieux viole l'ordre du destin, tous les dieux pourront en faire autant. Cf. pour ce raisonnement, XVI, 440 et XXII, 178. En fait, l'idée de désobéir au destin semble sacrilège (XVI, 440, XXII, 178).

Λινότατε Κρονίδη, ποῖον τὸν μῦθον ἔειπες.

Les dieux ne peuvent que la blâmer. XVI, 443, XXII, 181.

Ἐρδ' ἀπάρ οὐ τοι πάντες ἐπαινέομεν θεοὶ ἄλλοι.

Ce serait, en effet, le désordre introduit dans le monde; chaque dieu voudrait sauver son favori. XVI, 445.

Αἶ κε ζῶν πέμψης Σαρπηδόνα ὄνδε δόμονδε,

Φράξο μή τις ἔπειτα θεῶν ἐθέλησι καὶ ἄλλοι

Πέμπειν ὄν φίλον υἷον ἀπὸ κρατερῆς ὑσμίνης.

(4) *Il.*, II, 155, les Argiens auraient eu ὑπέρμωρα νόστος, si Héra n'avait averti Athéné. XX, 30, XX, 336 on craint que quelque chose n'arrive ὑπὲρ μόρον οὐ ὑπὲρ μοῖραν. XXI, 517. Μὴ Δαναοὶ πέρσειαν ὑπὲρ μόρον ἤματι κείνῳ.

pendue en apparence par le jeu des passions, n'en est pas moins inévitable.

En second lieu, la religion classique ne tend pas à faire, de la divinité, la fin des existences individuelles.

La religion classique ne pouvait faire naître dans l'homme une aspiration à la vie divine. Ses dieux n'ont point un bonheur transcendant, ils peuvent encore moins offrir à la conscience un idéal moral.

Bornés dans leurs pouvoirs et non dans leurs désirs, les dieux scuffrent comme les hommes (1); leur corps est vulnérable comme leur cœur (2). Ce n'est donc que par opposition à la vie douloureuse des humains qu'on dit leur vie exempte de chagrins et de soucis (3). Deux tonneaux sent en permanence dans le palais de Jupiter. Dans l'un, les maux; dans l'autre, les biens; et ce n'est qu'un mélange, quand ce n'est pas malheur tout pur, que Jupiter distribue aux hommes (4). Aux dieux, semble-t-il, est réservé de ne puiser qu'au seul tonneau des biens. Mais leurs passions les ont jetés parmi les hommes : ils participent largement à leur amer breuvage. C'est que la religion de l'art ne pouvait concevoir des dieux impassibles. Aimer, haïr, jouir, souffrir, est essentiel à la vie; et les dieux doivent avoir la vie; parce que « rien ne vaut la vie » (5). Ils l'auront donc plus brillante, plus riche, plus étoffée, si l'on peut ainsi dire; mais plus étoffée de douleurs comme de joies. Ils l'auront surtout sans fin et c'est par là qu'ils sont

(1) Les exemples sont nombreux; mais le passage le plus intéressant est peut-être l'énumération que fait Dioné. *Il.*, V, 383 et suiv.

Πολλοὶ γὰρ δὴ τλήμεν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες

Τλή μὲν Ἄρης, ὅτε κ. τ. λ.

Τλή δ' Ἥρη, ὅτε

Τλή δ' Ἀΐδης...

(2) *Il.*, XVIII, 428. Thétis se plaint, tout en larmes, κατὰ δάκρυ χέουσα, de son mariage forcé avec Pélée (πολλὰ μάλ' οὐκ ἐθέλουσα) et de son impuissance à rendre au moins heureuse la courte vie d'Achille. V, 339 : Vénus est blessée par Diomède et ῥέει ἄμβροτον αἶμα θεοῖο.

(3) *Il.*, XXIV, 526, αὐτοὶ δὲ τ' ἀκηδέες εἰσίν.

(4) *Ibid.*, 527 et suiv.

(5) *Il.*, IX, 400 : Οὐ γὰρ ἐμοὶ ψυχῆς ἀντάξιον, οὐδ' ὅσα φασίν

"Ἴλιον ἐκτῆσθαι...

par excellence les bienheureux : de pouvoir goûter, à chaque heure, à cette coupe mélangée, sans crainte qu'elle s'épuise. Les dieux sont des surhommes immortels (1). Êtres supérieurs de degré, non de nature, ils ont, en durée comme en profondeur, la plénitude de la vie humaine. Aussi n'y a-t-il en eux rien d'obscur ou d'ineffable : l'homme qui les a faits les comprend tout entiers. Leur vie ne peut lui suggérer l'aspiration à une transformation de son être dans une béatitude transcendante; encore moins à une transformation de son être dans une moralité supérieure.

Que les dieux se confondent avec l'idéal moral, nous ne le croirons point si nous voulons écouter les premiers penseurs qui appliquèrent à la religion classique leur réflexion de simples critiques ou de réformateurs. Xénophane, avant peu, nous dira que les maîtres de l'esprit grec, Homère aussi bien qu'Hésiode, ont prêté aux dieux tout ce qui, chez les hommes, est opprobre et vilénie : le vol, l'adultère et le mensonge (2). C'est un autrement large procès de la théologie reçue qu'instituera Platon aux deux premiers livres de sa République. Le vieux Céphale déjà, exemple d'une piété avertie par l'âge, a compris qu'une bonne conscience « nourrit la vieillesse d'une douce espérance (3) ». Mais quel est le plus important facteur de cette paix morale? C'est la richesse. Qui la possède a pu en user pour être sûr, à l'heure de la mort, de ne redevoir ni, aux hommes, de l'argent ni, aux dieux, des sacrifices (4).

(1) ROHDE, *Rel. Gr.*, 322. Die religiöse Ueberzeugung hält aber unbeirrt daran fest : die Götter sind unsterblich, unvergänglich. Das ist ihr höchstes Vorrecht, auf dem ihr Unterschied von den Menschen wesentlich beruht. « Unvergängliche Menschen » nennt kühn aber bezeichnend Aristoteles die Volksgötter.

(2) XÉNOPHANE, frg. 11.

Πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὀμηρός θ' Ἡσίοδος τε,
 Ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ἀνείδεα καὶ φόγος ἐστίν,
 Κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

(3) *Rep.* 331 A. Χαριέντως γάρ τοι, ὦ Σώκρατες, τοῦτ' ἐκεῖνος εἶπεν, ὅτι ὅς ἂν δικαίως καὶ ὁσίως τὸν βίον διαγάγῃ,

Γλυκεῖα οἱ καρδίαν ἀτάλλοισα γηροτρόφος συναροεῖ
 Ἐλπίς...

(4) 331 B. Τὸ γὰρ μηδέ ἄκοντά τινα ἐξαπατῆσαι ἢ ψεύσασθαι, μηδ' αὖ ὀφείλοντα ἢ θεῶ θυσίας τινὰς ἢ ἀνθρώπῳ χρήματα ἐκείσε ἀπιέναι, δεδιότα, μέγα μέρος εἰς τοῦτο ἢ τῶν χρημάτων κτήσις συμβάλλεται.

Glaucon, à son tour, répétera l'opinion commune que l'injuste jouit de la faveur des dieux comme des hommes. Chez les uns comme chez les autres, il a de quoi se faire des amis avec les richesses mal acquises (1). Comment la jeunesse ne se ferait-elle pas des dieux une idée immorale, puisque ceux-là qui, seuls, lui garantissent leur existence et leur généalogie, les poètes, sont les premiers à les proclamer corruptibles par la fumée des sacrifices et la magnificence des offrandes (2)? Ils seront donc injustes et s'assureront, au prix de quelques dépenses de culte, et le gain et l'impunité (3). Comment les poètes pourraient-ils ne pas feindre les dieux favorables aux vices des hommes, puisqu'ils en font les modèles par excellence de ces vices? La liste est longue des turpitudes ou des faiblesses divines; et Platon, polémiste consciencieux, l'établit par une série de citations d'Homère (4). Il serait dangereux de fonder, sur ces seules critiques, une appréciation de la théologie homérique. L'esprit humain, dans son progrès plus ou moins continu, est porté à juger, à la clarté de l'idéal qu'il vient d'atteindre ou que l'état présent lui permet de rêver, les étapes de l'évolution qui rendit possible ce progrès. Le procédé est injuste. Il est surtout nuisible à une étude positive de ces divers moments de la pensée humaine. Nous ne faisons pas le procès de la religion classique : nous essayons de comprendre quelles idées l'ont créée, quels sentiments elle suppose ou nourrit.

(1) 362 B/C. Πλεονεκτοῦντα δὲ πλουτεῖν καὶ τοὺς τε φίλους εὖ ποιεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς βλάπτειν, καὶ θεοῖς θυσιάς καὶ ἀναθήματα ἱκανῶς καὶ μεγαλοπρεπῶς θύειν τε καὶ ἀνατιθέναι, καὶ θεραπεύειν τοῦ δικαίου πολὺ ἄμεινον τοὺς θεοὺς καὶ τῶν ἀνθρώπων οὓς ἂν βούληται, ὥστε καὶ θεοφιλέστερον αὐτὸν εἶναι μᾶλλον προσήκειν ἐκ τῶν εἰκότων ἢ τὸν δίκαιον.

(2) 365 E. Εἰ δὲ εἰσὶ τε καὶ ἐπιμελοῦνται, οὐκ ἄλλοθὲν τοι αὐτοὺς ἴσμεν ἢ ἀκηχόμεν ἢ ἐκ τε τῶν λόγων καὶ τῶν γενεαλογησάντων ποιητῶν · οἱ δὲ αὐτοὶ οὕτοι λέγουσιν, ὡς εἰσὶν οἷοι θυσίαις τε καὶ εὐχολαῖς ἀγανῆσι καὶ ἀναθήμασι παράγεσθαι ἀναπειθόμενοι.

(3) 365 E., 366 A. Εἰ δ' οὖν πειστέον, ἀδικητέον καὶ θυτέον ἀπὸ τῶν ἀδικημάτων. Δίκαιοι μὲν γὰρ ὄντες ἀζήμιοι ὑπὸ θεῶν ἐσόμεθα, τὰ δ' ἐξ ἀδικίας κέρδη ἀπωσόμεθα · ἄδικοι δὲ κερδανοῦμέν τε καὶ λισσόμενοι ὑπερβαίνοντες καὶ ἀμάρτανοντες πείλοντες αὐτοὺς ἀζήμιοι ἀπαλλάξομεν. Le juste échappe à la vengeance divine, mais perd les profits de l'injustice ; l'injuste a tous les avantages.

(4) 378-386.

En réalité, à considérer les règles d'actions qui gouvernent la vie intérieure de la république des dieux, les principes qui dictent à ces mêmes dieux leur appréciation des hommes et des actes humains, on s'aperçoit que l'idée fondamentale de la morale homérique est celle qui gouverne les sociétés féodales : l'idée d'ordre hiérarchique. Sous le gouvernement de Jupiter, la république des dieux est comme une assemblée de princes féodaux que gouvernent la force et la faveur (1). De dieux à dieux il y a compétitions toujours renouvelées et compensations régulières; injures subies et dommages payés, services demandés et reçus en souvenir ou en espoir d'autres services. La grande règle est le *do ut des*; formule de contrat avec des égaux, formule de séduction envers les supérieurs (2).

Ces dieux prennent souvent plaisir à se servir des hommes pour se venger les uns des autres (3) et l'homme en souffre toujours. Un dieu peut employer le bras de l'homme à blesser un dieu rival; mais la voie est plus simple d'humilier ce rival en persécutant l'homme qu'il favorise. La colère d'un dieu vient à l'homme de la faveur d'un dieu. Formule plus générale et tout aussi vraie : la haine des dieux vient à l'homme de son bonheur. C'est que la jalousie des dieux, si elle irrite ou chagrine, n'étonne ni ne scandalise personne : elle est devenue loi de nature, réponse inévitable et prévue à toute fortune qui, de loin même, encourage ou supporte une comparaison avec leur propre félicité (4). Il y a péril à être trop heureux; péril aussi à être

(1) GRUPPE, p. 985. « Der Himmelsvater wurde das Urbild der weltlichen Herrscher, die Götterfamilie auf dem Olympos eine idealisierte ritterliche Hausgenossenschaft. » L'idéalisation laisse subsister les deux principes de morale sociale : l'ordre et la faveur. Droit d'ainesse et droit du plus fort se confondent dans les prétentions de Jupiter à la souveraineté (XV, 165) et c'est la force qu'il invoque le plus souvent (VIII, 10 à 27 et 476)

(2) Prière de Thétis à Jupiter, *Il.* I, 503 (εἴ ποτε δὴ σε μετ' ἀθανάτοισιν ὄνησα ἔπει ἢ ἔργω...); prière de Junon au sommeil, XIV, 235 : ἐγὼ δέ κέ τοι ἰδέω χάριν ἤματα πάντα... δῶρα δέ τοι δώσω. Prière de Thétis à Vulcain, XVIII, 390 à 465.

(3) *Ib.*, V., 383.

Πολλοὶ γὰρ δὴ τλήμεν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες
Ἐξ ἀνδρῶν, χαλέπ' ἄλγε' ἀλλήλοισι τιθέντες.

(4) ROHDE, *R. Gr.*, 329.

trop puissant (1). Cette jalousie aide à comprendre le sentiment qui pousse les dieux à punir les crimes des humains.

Le grand crime de l'homme est de vouloir s'égaliser aux dieux (2). Ce reproche de prétention insolente, l'homme peut l'encourir par des tentatives impies ou une orgueilleuse suffisance, mais tout aussi bien par la simple lutte pour le droit de vivre. De l'impiété de Titye à l'audace de Diomède, de la jaectance d'Ajax à l'adresse courageuse d'Ulysse, il n'y a point les radicales distances qu'y supposerait une appréciation plus moderne. Les dieux y châtent une insolence analogue : celle du mortel qui prétend se comporter comme leur égal ; qu'il porte ses aveugles prétentions sur un amour à eux réservé (3) ou que, par ses seules forces, il prétende vaincre les éléments (4) ou qu'il s'imagine pouvoir user de son droit d'homme pour repous-

(1) Cf. *Il.*, VI, 155-210, toute l'histoire de Bellérophon. Il doit fuir la vengeance d'Antée, déjouée en ses désirs adultères. Il part « sous la conduite des dieux, θεῶν ὑπ' ἀμύμονι πομπῇ. v. 120 », tue la Chimère, défait les Solymes et les Amazones, épouse la fille du roi de Lycie ; mais, « quand il se fut, lui aussi, attiré la haine des dieux, ἀλλ' ὅτε δὴ καὶ κείνος ἀπήχθετο πᾶσι θεοῖσιν v. 200 », il se retire au désert, seul et rongéant son cœur, parce qu'Apollon et Diane lui ont tué ses enfants. Par quoi s'est-il attiré la haine des dieux ? Le poète n'en dit rien : comme si l'énumération des prospérités premières était l'explication naturelle et suffisante des malheurs qui suivirent. Cf. *Odyssee* V, 118 et suiv., la théorie de la jalousie des dieux exposée par Calypso : « σχέτλιοι ἔστε θεοὶ, ζηλήμονες ἕξοχον ἄλλων. ». Aurore aime le bel Orion : Diane tua son amant dans l'île d'Ortygie (121 à 125). Cérès aime le sage Jasion « dans la jachère trois fois retournée » : Jupiter frappa Jasion de sa foudre (125-129). La jalousie vise l'amante immortelle, mais elle atteint directement le mortel favorisé. Cf. encore *Il.*, VII, 442-464 ; épisode de la muraille élevée par les Grecs autour d'Ilion. Elle va éclipser celle que bâtirent autrefois, pour Laomédon, Neptune et Apollon... Jupiter s'irrite de cette jalousie, mais lui obéit : l'orgueilleux chef-d'œuvre est anéanti par la mer.

(2) *Il.*, V, 440 : Apollon à Diomède : « Retire-toi et ne va pas prétendre égaler les dieux ; car ce n'est point même race que les dieux immortels et les hommes qui rampent sur terre ».

Φράξο, Τυδείδη, καὶ χάξο, μηδὲ θεοῖσιν
Ἵς' ἔθελε φρονέειν, ἐπεὶ οὐποτε φύλον ὁμοῖον
Ἀθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων.

(3) Le cas de Titye, *Od.*, XI, 580.

Λητόα γὰρ ἔλκησε, Διὸς κυδρὴν παράκοιτιν
Πυθῶ δ' ἐρχομένην διὰ καλλιχόρου Πανοπῆος.

(4) *Od.*, IV, 498 à 510. Ajax, réfugié sur un rocher au fort de la tempête, prétend s'être sauvé par ses propres forces et non par le secours des dieux. Neptune l'abîme dans les flots avec son rocher.

ser à armes loyales l'attaque de leurs favoris (1). Ce n'est pas d'un jugement plus désintéressé que les dieux apprécient les actes des hommes dans leurs quotidiennes relations. Il y a des cas et graves où l'on ne semble pas avoir besoin de leur intervention. Juste ou non, le meurtre se paie par l'argent, l'exil volontaire ou la mort : et pas plus qu'entre meurtre légitime ou illégitime, on ne distingue entre meurtre volontaire ou involontaire. C'est dommage causé à la famille du mort; le dommage est réparé ou la famille se venge; c'est une affaire entre vivants, sans intervention aucune de l'État ni, à plus forte raison, des dieux (2). S'il est des transgressions que les dieux ne laissent pas impuniés, comme la rupture d'un traité solennel, c'est que les parties contractantes les ont mêlés d'avance à leurs conventions. Les dieux sont donc liés par leur orgueil personnel et par la force magique des formules (3). Cela n'empêche point que souvent soit déçue cette croyance à la divine inviolabilité des serments. C'est que les dieux eux-mêmes ont pu tromper les hommes à l'heure des conventions et se

(1) Diomède lutte contre Enée que protège Apollon. *Il.*, V, 440 suiv. Ulysse (*Od.*, X, 70 suiv.) a, pour sauver sa vie et venger ses compagnons, blessé le cyclope, favori de Vulcain; et le roi Eole voit, dans son malheur persistant, la preuve de la haine des dieux. C'est cette haine et non la faute qui fait les maudits. Cf. *Il.*, XXIV, 533. Celui à qui les dieux ont donné en partage le malheur φοιτᾷ δ' οὔτε θεοῖσι τετιμένος οὔτε βροτοῖσιν.

(2) Cf. *Il.*, IX, 632, suiv. « On voit tous les jours un frère recevoir compensation du meurtrier de son frère, un père du meurtrier de son fils. Le meurtrier demeure tranquillement dans sa ville, après avoir payé le prix du sang. Καί ῥ' ὁ μὲν ἐν δῆμῳ μένει αὐτοῦ, πόλλ' ἀποτίσας. Cf. ROHDE, *Psyche*, I, p. 260-263.

(3) *Il.*, IV. La trêve violée par Pandarus le Lycien; Agamemnon sait que Jupiter punira cette trahison. Les serments ne seront pas oubliés par les dieux (150-168).

v. 158 Οὐ μὲν πως ἄλιον πέλει ὄρκιον αἰμά τε ἀρῶν,
Σπονδαὶ τ' ἀρητοὶ καὶ δεξιαί, ἧς ἐπέπιθμεν.

Le serment est une imprécation par laquelle le contractant se « dévoue » et s'enchaîne, en cas de rupture, à de terribles punitions. Cf. STENGEL, *Die Griechischen Kultusalterthümer* (Munich 1898), p. 78. Cf. *Il.*, III, 275, la formule où sont pris à témoins les dieux et v. 297 suiv. la formule d'imprécation.

Ζεῦ κύδιστε, μέγιστε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι,
'Οππότεροι πρότεροι ὑπὲρ ὄρκια πημύνησαν.
'Ωδὲ σφ' ἐγκέφαλος χαμάδις ῥέοι, ὡς ὕδρ οἶνος,
Αὐτῶν καὶ τεκέων, ἄλοχοι δ' ἄλλοισι δαμεῖεν.

soustraire en secret au pouvoir astreignant des formules (1). Quand, d'ailleurs, ils exaucent les imprécations, ce n'est pas un pur sentiment de justice qui les lie. Des divinités vengeresses, dans lesquelles Homère ne sait plus voir les âmes offensées des victimes, poursuivent celui qui a tué son père ou sa mère; mais les Erinyes exaucent aussi bien la jalousie d'un père contre son fils et l'on aurait, par exemple, difficulté à montrer une punition morale dans les malheurs qu'attire sur le sage Phénix la malédiction de son père (2).

Troisième caractère : la religion classique ignore les idées morales qui accompagneront la conception d'une divinité origine et fin des existences individuelles.

Les idées de purification, de souillure morale, de remords sont totalement étrangères à la religion classique. On risquerait peut-être un paradoxe à dire que l'idée de péché est une idée moderne (3). On peut affirmer au moins, sans témérité, que la religion de l'art ne connaît pas le tourment moral. La prière n'est qu'un contrat : on prie les dieux à haute voix, énumérant leurs titres d'honneur, rappelant les sacrifices offerts, promettant les sacrifices futurs. L'action de grâces est rare et presque toujours accompagnée d'une demande nouvelle (4). Si le suppliant fait mention de faveurs accordées à ses pères, c'est pour préciser les liens qui le rattachent aux favoris du Dieu et lui créent ainsi un titre à sa protection (5). On offre aux dieux des viandes dont la fumée réjouit leur odorat; plus riche est l'offrande, plus prompte

(1) *Il.*, III, 302.

Ἦς ἔφαν ὀυδ' ἄρα πῶ σφιν ἐπεκράϊαινε Κρονίων.

(2) *Il.*, IX, 448-458.

(3) Ce n'est plus un paradoxe si l'on considère que la morale de la Bible est beaucoup moins antique, pour nous, que les morales grecque et romaine.

(4) STENGEL, *op. cit.*, p. 72. — *Il.*, VII, 195 : on prie à voix basse, « pour que les Troyens n'entendent pas ».

σιγγῆ ἐφ' ὑμείων, ἵνα μὴ Τρωῆς γε πύθωνται.

VI, 305 : énumération des titres : πότνι' Ἀθηναίη, ῥυσίπολι, δῖα θεάων. *Ib.*, v. 308 : promesse de sacrifices, VIII, 236 : Agamemnon rappelle les sacrifices offerts.

(5) *Il.*, I, 451 suiv.

et plus favorable sera la réponse divine (1). Des autels, toutefois, n'approchent que les purs. « Il n'est pas permis d'adresser ses prières au fils de Kronos quand on a les mains souillées de poussière et de sang (2). » Avant d'offrir une hécatombe au Dieu de Chrysès, Agamemnon ordonne à toute l'armée de se purifier (3). Achille purifie ses mains et sa coupe avant de faire des libations. Télémaque se lave les mains dans la mer; Pénélope change d'habit (4). A des purifications plus intimes on ne pense pas. L'adultère, l'homicide commis ou consentis, n'interdisent point l'approche de l'autel (5). Homère, d'ailleurs, ne parle point de purification spéciale pour le meurtre (6). La pureté qu'exigent les dieux est loin d'être une pureté morale; elle n'est même pas encore ou bien elle n'est plus la pureté rituelle que réclame une religion plus sombre. C'est une pureté d'apparat : on se lave du sang comme de la boue et l'on revêt un habit convenable. L'homme, s'il doit offrir aux dieux, pour des injures personnelles, des réparations personnelles, n'a pas à leur présenter un cœur contrit. Le christianisme, a-t-on dit, délivre par le remords; les dieux grecs délivrent du remords (7). Aucune faute ne peut

(1) GRUPPE, 983. « Das opfer gilt, abgesehen von einzelnen Ausnahmen die als Reste einer untergehenden Anschauung fortbestehen, als Nahrung der Gottheit: es wird als Geschenk dargebracht, wie der Arme den mächtigen Gebieter Lebensmittel bringt, um sich seine Gunst zu erhalten. Die Griechen sprechen dies auch direct aus : δῶρα θεοῦς πείθει, δῶρ' αἰδοίους βασιλῆας (Hés., frg. 247). » L'homme se concilie les dieux comme le pauvre se concilie les puissants.

(2) *Il.*, VI. 266.

Χερσὶ δ'ἀλίπτουσιν Διὶ λείθειν αἴθοπα οἶνον
Ἄζομαι ἰοῦδὲ πῆ ἔστι κελαινερέϊ Κρονίωνι
Αἵματι καὶ λυθρῷ πεπαλαγμένον εὐχετάσθαι.

(3) *Il.*, I, 310 suiv.

(4) *Il.*, XVI, 228 suiv. — *Od.*, II, 261; IV, 750.

(5) Cf. *Od.*, III. Quand Egisthe se vit enfin maître de Clytemnestre, il offre des victimes sur les autels et suspend dans les temples les dons précieux, « de joie d'avoir achevé ce grand œuvre, dont il avait toujours désespéré : ἐτελέσας μέγα ἔργον, ὃ οὔποτε ἔλπετο θυμῷ (v. 275). Or, il avait fallu faire mourir l'aède qui gardait Clytemnestre et se résoudre au meurtre prochain d'Agamemnon.

(6) ROHDE, *Psyche*, I, 271, 3.

(7) GRUPPE, 1015. Dieses (das Christenthum) erlöst durch die Reue, die griechischen Götter, wie Goethes Iphigenie, von der Reue.

empêcher d'être irréprochable et semblable aux dieux celui que sa noblesse et sa prospérité distinguent parmi les hommes (1). La religion classique ne pouvait donc faire naître l'idée d'une expiation terrestre; encore moins celle d'une expiation ou d'une rémunération dans l'au-delà.

Les mots d'âmes et d'enfer éveillent, dans l'esprit non prévenu, tout un cortège d'idées modernes dont on recouvre inconsciemment le néant de l'au-delà antique. Les supplices de Titye, Tantale et Sisyphe; la roche qui toujours retombe, l'étang dont les eaux échappent à la main et aux lèvres, les vautours qui s'attachent aux deux flancs et déchirent le foie sont des images inoubliables, qui mettent dans le sombre Erèbe comme une lueur dantesque. On croit facilement trouver dans Homère l'idée d'expiation et de rémunération. C'est qu'on transpose en valeurs modernes des images antiques. Ombres fuyantes d'hommes qui vécurent jadis, les âmes répètent chez Hadès cette vie passée. Achille encore est roi et ses amis d'autrefois lui font cortège (2). Orion chasse dans les prairies d'asphodèles (3). Hercule tend son arc et s'apprête à tirer (4). Ainsi les morts ne font que répéter, en mouvements inefficaces, les gestes familiers de la vie et de leur propre vie. C'est pourquoi l'illustre fils de Jupiter, Minos, assis sur son trône et le sceptre à la main, rend la justice aux morts. Toutes les ombres comparaissent devant son tribunal pour être jugées; les unes sont assises et les autres debout dans la demeure aux larges portes (5). Minos, législateur et juge sur la terre, ne peut que répéter ce rôle dans ce miroir inerte et fidèle

(1) Egisthe reste, dans la bouche de Jupiter (*Od.*, I, 29), l'irréprochable (ἀμόμωνος Αἰγίσθοιο). *Od.*, XV, 270 suiv. Théoclymène, le meurtrier fugitif, est, dans tout le cours du récit, Θεοκλύμενος θεοειδής.

(2) *Od.*, XI, 467, *Ib.*, 485 : ὄν αὐτε μέγα κρατέεις νεκέσσιν Ἐνθαδ' ἐών.

(3) *Ib.*, XI, 572 suiv.

(4) *Ib.*, 600 suiv.

(5) *Ib.*, 568.

Ἐνθ' ἕτοι Μίνωα ἴδον, Διὸς ἀγλαὸν υἶδον,
Χρύσειον σκήπτρον ἔχοντα, θεμιστεύοντα νέκυσσιν,
Ἦμενον ὅ οἱ δέ μιν ἀμφὶ δίκας εἶροντο ἄνακτα,
Ἦμενοι ἑσταότες τε, κατ' εὐρυπυλῆς Ἀΐδος δῶ.

qu'est l'existence des enfers. Voir, dans ce tribunal, une sorte de justice rétributive et comme le dernier ressort où se prononce la sentence définitive sur les actions de la terre, c'est commettre un véritable contresens. On ne l'évite qu'en traduisant la description de l'Odyssée par une formule d'aspect bizarre et paradoxal : « devant une ombre de juge, des ombres de plaignants apportent les querelles quotidiennes de leur ombre de vie. » On s'épargnerait peut-être bien des savantes dissertations si l'on voulait conserver, à cette peinture de la vie aux enfers, cette continuité et donc expliquer les supplices des grands tourmentés de l'Hadès comme le reflet éternisé, au fond du royaume des ombres, de tortures éprouvées sur la terre des vivants (1).

A ces supplices exceptionnels fait pendant la félicité perpétuelle des Champs Elysées (2). Royaume de féerie où les favoris des dieux, époux de leurs filles ou bien fils de leurs amours humains, forment une cité d'élection; royaume de vivants et non plus d'ombres, où l'on entre sans mourir, par un enlèvement mystérieux dont l'épopée offre maints exemples (3); immortalité participée de l'immortalité divine par une faveur que les déesses pouvaient octroyer à leurs amants mortels (4); en tout cas privilège de pure grâce dont les conditions ne sont ni des mérites culturels, ni des mérites moraux ou même quelconques, mais des relations d'amitié ou de parenté (5).

(1) ROHDE, I, p. 301 suiv. GRUPPE, 862 suiv. HARRISON, p. 607 à 614. S. REINACH, *Sisyphé aux enfers et quelques autres damnés*. *Rev. Archéol.* 1903, p. 1 suiv.

(2) ROHDE, I, p. 68 à 90. *Od.*, IV, 560-570.

(3) ROHDE, 70 à 72. Les parents d'Ulysse le supposent enlevé par les Harpyes (*Od.*, I, 241 suiv.). Pénélope souhaite être emportée par les vents au royaume des morts, comme le furent les filles de Pandareos (*Od.*, XX, 61-65, 79 suiv.).

(4) Ino Leucothée, de fille de Cadmus, devient déesse (*Od.*, V, 333, suiv.). Kleitos est enlevé par Eos, à cause de sa beauté, pour habiter parmi les immortels (*Ib.*, XV, 249). Calypso rêvait ainsi l'immortalité pour Ulysse (V. 135).

Τὸν μὲν ἐγὼ φίλειόν τε καὶ ἔτρεπον, ἡδὲ ἔφασκον
Θήσειν ἀθάνατον καὶ ἀγήραον ἡμᾶτα πάντα.

(5) Ménélas ne mourra pas. On lui en donne la raison :

Enfin la religion classique ne reconnaît pas, à la vie de l'au-delà, une plus-value sur la vie terrestre; celle-ci, bien que bornée en intensité comme en extension, a valeur absolue.

La conception d'un retour final des existences individuelles au sein de la divinité suppose, sinon la croyance à une survie personnelle et consciente, du moins une plus-value accordée à la vie de l'au-delà sur la vie terrestre. Or de quel prix peut être cette existence des enfers qu'habitent les morts privés de sentiments (1)? Achille nous le dit, lui que, pendant sa vie, les Argiens honoraient comme un Dieu et qui garde encore, au milieu des ombres, le prestige de sa royauté : « Ne viens pas me vanter la mort. J'aimerais mieux être journalier chez un campagnard pauvre que roi parmi ces morts sans vie (2) ». C'est qu'il n'y a pas, chez Homère, de survie consciente et active des âmes (3). Le double, ce reflet subtil, impalpable de la personnalité vivante, dont le rêve, l'évanouissement et l'extase démontrent l'existence et la mobilité (4), s'enfuit pour toujours à la mort. A l'époque d'Homère, il ne peut entrer dans le séjour des ombres que lorsque, le corps réduit en cendres par le bûcher, sont définitivement tranchés tous les liens qui le rattachaient au monde des vivants (5). En attendant, il erre autour des rives d'où le chassent les ombres, revient en gémissant hanter les lieux où gît le corps inerte et tour-

(1) *Od.*, XI, 475 :

ἔνθα τε νεκροὶ

Ἄφραδέες ναίουσι, βροτῶν εἶδωλα καμόντων.

(2) *Ib.*, 488.

Μὴ δὴ μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ.

Βουλοίμην κ' ἐπάουρος εὖν θητευέμεν ἄλλω.

Ἄνδρ' ἰὼν παρ' ἀκλήρῃ, ᾧ μὴ βίωτος πολὺς εἴη,

Ἦ πᾶσιν νεκύεσσι κταφθιμένοισι ἀνάσσειν.

(3) ROHDE, *Psyche*, I, p. 1 à 11.

(4) Th. GOMPERZ, I, p. 19 suiv. ROHDE, I, p. 6.

(5) Cf. *Il.*, XXIII, l'apparition de Patrocle, qui supplie Achille de l'ensevelir. Les âmes, jusqu'ici, l'écartent des portes d'Hadès. « Ensevelis-moi promptement et j'entrerai dans le royaume des ombres... et je ne reviendrai plus quand vous m'aurez accordé le bûcher. » v. 71.

Θάπτε μοι ὅτι τάχιστα, πύλας Ἀΐδαο περήσω.

v. 75 et 76

οὐ γὰρ ἔτ' αἴτις

Νίσσομαι ἐξ Ἀΐδαο, ἐπήν με πυρὸς λελάχητε.

mente de ses plaintes les rêves de ses familiers. Mais, le corps une fois anéanti, le double ne revient plus. Il n'a plus de communication avec la terre.

Le soleil des vivants n'échauffe plus les morts (1).

Et les morts n'assombrissent point le soleil des vivants. La meilleure preuve en est l'absence totale d'un culte des morts (2). A part des survivances rituelles qui surgissent, par exception, à des funérailles extraordinaires comme celles de Patrocle, Homère ne connaît point de sacrifices destinés à apaiser les ombres. Il ignore aussi bien le culte des héros et les rites sombres d'aversion consacrés aux divinités chthoniennes (3). Les morts ne rendent point d'oracles (4). Ils sont, pour tout ce qui concerne la terre, entrés dans l'éternelle inaction et l'éternel silence (5). Seuls agissent et parlent, dans la clarté fulgurante de l'Olympe, les bienheureux immortels et, dans la lumière aimable du jour, les mortels au court destin.

Destin mélangé, à propos duquel ce seraient de bien grands mots, peut-être, que nos mots d'optimisme et de pessimisme (6); avec son goût de la mesure, le Grec peut sentir vivement la brièveté de la vie et la rareté de ses joies sans être tenté de prononcer sur elle une malédiction. Il n'y a point de pire mal que la mort ni « de dieu plus détesté des hommes que l'indomptable et l'ina paisable Hadès (7). » Si la vie est courte, c'est une raison de plus de la vivre in-

(1) LAMARTINE, *Premières méditations*, L'Isolément.

(2) ROHDE, I, p. 9. Homer dagegen kennt keine Wirkung der Psychen auf das Reich des Sichtbaren, daher auch kaum irgend einen Cult derselben. — STENGEL, *op. cit.*, p. 27.

(3) ROHDE, I, p. 148, 154, p. 204.

(4) STENGEL, *op. cit.*, p. 71. Il n'y en a pas trace même dans l'Odyssée. LOBECK (*Aglaophamos*, 316) a fait remarquer qu'Ulysse n'eût pas eu besoin de descendre au royaume des morts s'ils avaient eu un lieu d'oracles sur terre.

(5) ROHDE, p. 11. Der Lebende hat Ruhe von der Todten, etc.

(6) GRUPPE dit bien p. 1011 : « Fasst man nur das Schicksal des menschlichen Individuums ins Auge, so lehrt die Religion der Kunst einen tiefen Pessimismus ». Mais lui-même reconnaît la correction qu'apporte à ce pessimisme la notion d'ordre.

(7) *Il.*, IX, 158. Ἄϊδης τοι ἀμελιχός ἦδ' ἀδάμχστος :

τούνεκα καί τε βροτοῖσι θεῶν ἔχθιστος ἀπάντων,

Cf. la même horreur de la mort exprimée, XIV, 156; XVI, 47.

tense et d'oublier, dans le plaisir, la douleur présente et la mort prochaine (1). Mais la plus grande joie de l'homme est l'activité; à ces bouillonnants féodaux, la guerre seule et les grands coups donnés et les périls courus donnent un charme au repos, aux festins, aux récits flatteurs des aèdes. Activité réglée, toutefois : réglée par la suprême loi de la mesure. Le seul péché de l'homme est l'immodération ou l'insolence, l'*hybris* (2). C'est par là que cette conception de la vie peut prendre couleur de morale; morale de l'ordre, mais d'un ordre qui est beauté. La république des dieux, le cours du monde physique, la société des hommes, les sentiments de l'âme; en chacun de ces ensembles règne la même nécessité, idéale ou réelle, de hiérarchie et d'harmonie. A chaque chose sa place et sa mesure. C'est une nécessité actuelle, inéluctable qui fixe au soleil la durée de son cours, à l'homme la longueur de sa vie avec le nombre et la «couleur» des événements qui la remplissent; c'est la Moira. Le héros d'Homère sait que la plainte n'avance rien : il se résigne à ce qui est loi de nature (3). Par cette intelligence de l'inévitable destin, il se rapproche des dieux et de Jupiter même, dont Homère fait les serviteurs, hésitants parfois, mais, en définitive, toujours soumis de ce Destin. A la perfection de leur fusion de volonté avec ces ordres absolus correspond l'étendue de la puissance et l'infaillibilité du désir chez les dieux et, l'on peut dire, en quelque mesure chez les hommes; on sent poindre chez Homère quelque chose d'une morale stoïcienne et d'une résignation rationnelle. Que l'homme le veuille ou non, l'ordre s'établit dans sa vie comme dans le monde: bien que plus souples d'apparence et plus pliables aux caprices des volontés libres, les mêmes lois qui gouvernent les événements naturels gou-

(1) Cf. cl. XXIV, 130 suiv. les conseils de Thétis à Achille.

ἀγαθὸν δὲ γυναικί περ ἐν φιλότῃτι
μίσγεσθ'· οὐ γάρ μοι δῆρὸν βέη, ἀλλὰ τοι ἤδη
ἄγχι παρέστηκεν θάνατος καὶ Μοῖρα κραταιή.

(2) Cf. ROHDE, *Die Religion der Griechen*, p. 330.

(3) Cf. *Il.*, XXIV, le discours d'Achille au vieux Priam et le vers 524 :
οὐ γάρ τις πρῆξις πέλεται κρυεροῖο γόοιο.

vernent les actes humains. Hiérarchie de l'homme à l'homme, hiérarchie de l'homme aux dieux, c'est en cette double règle que se résume l'ordre moral et social. Des peines qui atteignent celui qui veut se soustraire à la première, la punition de Thersite est un exemple comique. L'autre, la soumission de l'homme à sa condition et à son lot, la jalousie des dieux est chargée de l'assurer ou de la rétablir; que l'équilibre se soit rompu par les prétentions de l'homme ou par sa seule bonne fortune, tôt ou tard s'égalise la différence et se recompose l'exacte mesure voulue de joie et de peine. Le plus grand élcege et toutefois le plus fréquent que l'on fasse d'un homme est de l'appeler « égal aux dieux »; mais on sait ce qu'on veut dire et que chercher à s'égaliser aux dieux est une audace toujours punie.

Mais ces dieux jaloux ne sont pas, au Grec, des fantômes de terreur ni des maîtres détestés. Si l'on ne peut dire qu'ils aiment les hommes, du moins y a-t-il des hommes qu'ils aiment (1); et parmi ceux pour qui chante Homère, fils ou petits-fils des dieux, lequel pourrait ne point prétendre à cette faveur? Et puis ces dieux aiment, souffrent, et pleurent comme les hommes; ils sont soumis au même destin, aux mêmes différences hiérarchiques; bien léger est le joug moral que pourraient poser leurs exemples. Telle quelle, la vie est bonne et belle; l'homme n'a pu inventer rien de mieux pour ses dieux que de la leur prêter pour toujours (2). En doublant ainsi sa vie par des êtres qui la répètent sur l'Olympe, il y a jeté un rayon de grâce surhumaine et comme une lumière d'éternité; de même, en regardant le monde sous un aspect d'ordre et de beauté, il a mis, dans la contrainte de ses lois, une souplesse qui l'allège, une intelligibilité qui la légitime.

(1) GRUPPE, p. 1015 et aussi p. 998, 999. « Sie lieben nicht die Menschheit, sondern den Menschen. Ihre Liebe entspricht nicht aus ihrem Wesen, sondern aus einem Affekt; sie beruht auf einer parteiischen Auswahl, sie ist im Grunde sinnlich, nicht sittlich ».

(2) Cf. ROHDE, *Psyche*, II, p. 200 et le fr. de Sapho auquel il renvoie (fr. 137) : si la vie n'est pas bonne, demande Sapho, pourquoi donc les dieux ne meurent-ils pas?

CHAPITRE II

LA RELIGION PRIMITIVE. — LA RELIGION DE DIONYSOS ET L'ORPHISME RITUEL.

On ne parle plus guère du caractère primitif des poésies homériques. On a reconnu aujourd'hui, dans la perfection de leur forme artistique, le résultat d'un long développement antérieur (1). Pas plus que leur facture littéraire ni que la civilisation qui s'y exprime, la théologie ou la mythologie de l'Iliade ou de l'Odyssée ne représentent « un point de départ, mais plutôt une culmination, un complet achèvement, sceptique et moribond déjà dans sa perfection même. Les Olympiens d'Homère ne sont pas plus primitifs que ses hexamètres (2) ». Un système qui s'exprime en des formes si arrêtées et si claires a manifestement terminé son évolution; il regarde plutôt déjà le passé que l'avenir. Un passé original et peut-être unique; une époque privilégiée ou plutôt la vie, à cette époque, d'une classe privilégiée (3). Il se peut donc que bien des traits contem-

(1) W. CHRIST, *Geschichte der Griechischen Literatur*. 4^e éd. Munich, 1905, p. 17. « Der Dichter, der so Grosses und Vollendetes schuf, der mit solcher Leichtigkeit und Meisterschaft die Sprache handhabte, kann nicht der erste gewesen sein; er muss, auch wenn er nicht die ganze Ilias und Odyssee, sondern nur einzelne Gesänge derselben gedichtet hat, eine ganze Reihe von Vorgängern gehabt haben, durch die erst der sprachliche Stoff geformt und der Boden geebnet wurde, auf dem sich der stolze Bau der grossen homerischen Dichtungen erheben konnte. »

(2) HARRISON, p. VII. « For literature Homer is the beginning, though every scholar is aware that he is nowise primitive; for theology, or — if we prefer so to call it — mythology, Homer presents, not a starting-point, but a culmination, a complete achievement, an almost mechanical accomplishment moreover, which is essentially literary rather than religious, sceptical and moribund already in its very perfection. The Olympians of Homer are no more primitive than his hexameters ».

(3) GRUPPE, p. 985. RÖHDE, I, p. 38. « Volksdichtung » ist das homerische Epos nur darum zu nennen, weil es so geartet ist, dass das Volk, das gesammte Volk griechischer Zunge es willig aufnahm, nicht, weil in irgend einer mystischer Weise das « Volk » bei seiner Hervorbringung betheiligt gewesen wäre.

porains aient été délibérément ou inconsciemment exclus du tableau que présente l'épopée (1). Une autre religion, en effet, subsiste, durant l'âge historique, à côté de la religion classique. On en a trouvé les vestiges en des survivances littéraires dans l'épopée elle-même ou des survivances rituelles dans le culte classique. On part de là pour induire que la religion d'Homère n'a fait que recouvrir, d'une façon passagère, une religion primitive plus profonde en même temps que plus grossière. Enfin, c'est à ces rites et à ces croyances plus sombres que se rattache ce que d'ordinaire on regarde comme une importation étrangère et comme un miracle inexpliqué dans la religion grecque : le culte de Dionysos et l'Orphisme.

I. — *Croyances et rites non homériques dans la religion des temps classiques.*

Les Grecs étaient conscients d'une dualité très accusée dans leur théologie et dans leur culte. A côté des dieux d'Homère, les Olympiens, que l'homme se rend familiers par un « service », ils connaissaient des divinités plus sombres, un rituel moins familier : les divinités chthoniennes, le rituel d'aversion (2). De ce culte de dieux qui habitent sous terre et qu'on n'invoque que pour les éloigner, est proche parent, par le rite et l'intention, celui qu'on adresse aux morts et, d'abord, aux morts privi-

(1) GRUPPE, 976. Diese älteren Vorstellungen (les croyances primitives) lebten ja noch in zahlreichen Kulthandlungen fort, und schon die Konsequenz, mit der die Dichter sie ignorieren, beweist, dass sie und der Hörerkreis, für den sie singen, nicht allein in Widerspruch zur Volksreligion stehen, sondern sich dieses Widerspruchs auch bewusst sind.

(2) Sur la différence des deux cultes, cf. HARR, p. 1 à 12. STENGEL, p. 110 suiv. p. 133 suiv. ISOCRATE, *Or.*, V. 117. Le rituel des chthoniens est ἀποτροπή : HIPPOCR., (περὶ ἐνυπνίων 639) ἐπὶ δὲ τοῖσιν ἐναντίοισιν καὶ γῆ καὶ ἥρωσι ἀποτρόπαια γενέσθαι τὰ χαλεπὰ πάντα. On ne goûte pas aux victimes, que l'on consume complètement. On fait des libations d'eau, de lait et de miel, sans vin. On sacrifie la nuit, après avoir invoqué le démon du silence, Hésychos. On les appelle de noms qui expriment la bienveillance (Meilikios, Euménides). On n'entre dans leurs asiles qu'en tremblant. Cf. ROHDE, *Psyche*, I², p. 206.

légiés qu'on nomme les héros (1). Chthoniens, héros et morts inspirent, avant tout, l'effroi (2). C'est un sentiment nouveau. C'est une conception toute nouvelle aussi que cette survie consciente et agissante des âmes séparées du corps, encore qu'elle ne soit entretenue que par le culte pieux des vivants et finisse dès qu'il s'interrompt (3). Les vivants de l'épopée n'avaient qu'un désir : reléguer, le plus promptement possible, le mort au fond de l'Hadès. On brûlait les corps (4). Aujourd'hui on les enterre. On entretient par des offrandes la survie des morts (5). On les sait proches, liés à leur tombe par le culte. L'enfer, d'ailleurs, n'est plus inaccessible. On montre, en plusieurs endroits, des Plutoniques, ouvertures naturelles ou autres qui donnent entrée au monde souterrain et par où les âmes remontent à certains jours (6). L'au-delà est devenu plus vivant et plus proche.

(1) ROHDE, I, p. 146 à 199. STENGEL, 124.

(2) Sur les colères des héros ROHDE, 189 suiv. On leur sacrifia souvent des victimes humaines : à Temesa, tous les ans, la plus belle des jeunes filles de la cité. On se tait en passant devant les tombeaux des morts.

(3) ROHDE, I² p. 248, LUCIEN, *De luctu*. 9. Τρέφονται δὲ ἄρα ταῖς παρ' ἡμῖν χοαῖς καὶ τοῖς καθαγιζομένοις ἐπὶ τῶν τάφων ὡς εἴ τῳ μὴ εἶη καταλειμμένος ὑπὲρ γῆς φίλος ἢ συγγενής. ἄσιτος οὗτος νεκρὸς καὶ λιμώττων ἐν αὐτοῖς πολιτεύεται. Les offrandes qu'on leur fait les nourrissent : sans survivants, dit l'ironiste, ils ne mangent pas et sont « mourants de faim ». Cf. AESCHYLE, *Choeph.*, 483 suiv. Aussi ceux qui n'ont pas d'enfants y suppléent par l'adoption, qui a pour but l'entretien de leur propre vie après la mort. Cf. ISÉE, 2, 10 : (Meneklès cherche à se procurer un héritier) : ἐσκόπει ὅπως μὴ ἔσοιτο ἄπαις, ἀλλ' ἔσοιτο αὐτῷ ὅστις ζῶντα γηροτροφήσοι καὶ τελευτήσαντα θάψοι αὐτὸν καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον τὰ νομιζόμενα αὐτῷ ποιήσοι.

(4) ROHDE, I, p. 30. Wenn als Folge der Vernichtung des Leibes durch Feuer die gänzliche Abtrennung der Seele vom Lande der Lebenden gedacht wird, so muss man doch annehmen, dass eben dieser Erfolg von der Ueberlebenden, die ihn selbst herbeiführen, gewollt werde, dass also diese gänzliche Verbannung der Psyche in den Hades der Zweck, die Absicht, dies zu erreichen, der Entstehungsgrund des Leichenverbrennens war. C'était précisément pour éloigner à jamais les morts qu'on brûlait les corps.

(5) On porte un repas au mort les 3^e et 9^e jours après l'enterrement ; on lui laisse les objets qu'il aimait. Cf. PLUTARQUE, *ne p. q. suav. v. s. Ep.*, 26 p. 1104 D. καὶ ὄπλα καὶ σκεύη καὶ ἱμάτια συνήθη τοῖς τεθνηκόσιν συνθάπτοντες ἥδιον ἔχουσιν. La sépulture est obligatoire même pour les corps des ennemis. A Athènes, à défaut de parents, le démarque doit veiller à l'ensevelissement des morts du dème (ROHDE, I, p. 216).

(6) ROHDE, I, p. 213, 214. GRUPPE, p. 815 suiv. Certaines plutoniques sont célèbres : Ephyra en Thesprotie, Herakleia dans le Pont, Hierapolis en Phrygie, Cumès en Italie. Pour tout ce culte des morts et leur survie liée au tombeau. Cf. FUSTEL DE COULANGES. *La Cité Antique*, 19^e éd. Paris, 1905, p. 16 et, d'une façon générale, les deux premiers chapitres.

Avec ces croyances plus sombres, il semble que soit entrée ou rentrée en l'âme humaine une pensée plus inquiète sur soi-même, une angoisse de la souillure, de la tache que n'efface pas un simple lavement des mains. S'il ne faut pas chercher, dans ce souci de la pureté rituelle, un effort vers la pureté morale, du moins faut-il noter, pour tout le cortège d'idées qui en sortira, ce sentiment nouveau qui exige, après certains actes, des purifications cérémonielles. Une science sera créée par ce besoin : la cathartique, qui ira multipliant le détail de ses prescriptions (1). Non seulement le meurtre, mais tous les actes quelque peu importants, parfois même les plus simples, de la vie, demandent ces purifications. Impure est celle qui enfante et celui qui est enfanté; impur le mort, impur le vivant qui le touche. Un mauvais rêve, une convalescence comme une maladie, le contact d'un tombeau, d'une offrande faite aux chthoniens, autant de souillures qu'il faut enlever par un sacrifice spécial (2). La belle sérénité homérique est depuis longtemps oubliée.

II. — *Survivances littéraires et survivances rituelles.*

Mais, sous l'éclat même de la poésie homérique, on a retrouvé les traces de ces croyances et de ces rites. Erwin Rohde a bien établi que les cérémonies solennelles des funérailles de Patrocle ne s'expliquent pas par la croyance homérique à la vie impuissante des ombres (3). C'est une cérémonie d'un culte des morts et il n'y a culte que de ce qui a pouvoir (4). De pareilles survivances se retrouvent dans la

(1) ROHDE, II, p. 69 à 80.

(2) STENGEL, p. 138 à 150.

(3) ROHDE, I, p. 14 à 22. II., XXIII, 108 à 256. Nous n'avons pas résumé la démonstration de ROHDE, qui est trop connue. Offrande de cheveux, sacrifices d'animaux, libations, immolation de douze jeunes Troyens, jeux et combats après les funérailles, sont supposés apaiser et réjouir l'âme du mort. v. 179. *Χαῖρέ μοι, ὦ Πάτροκλε, καὶ εἰν Αἴδαο δόμοισιν.* C'est un retour, par motif d'art, à des rites qui supposent une survie agissante.

(4) CICERO, *De nat. deor.*, I. 116. *Quae pietas ei debetur, a quo nihil acciperis? aut quid omnino cuius nullum meritum sit, ei deberi potest? — (dei)*

Nekya (1). La représentation du royaume des morts y est en général conforme aux idées homériques. Pourtant on voit que l'état d'inconscience des ombres peut être interrompu. On leur fait, on leur promet des sacrifices (2). Le triple appel des morts, au neuvième livre, n'est plus compris par Homère, qui le rationalise. Mais il témoigne d'une croyance ancienne à la survie consciente des âmes (3). Des traces d'un culte des morts ou du moins d'un culte des ancêtres subsistent sous la conception hésiodique de l'âge d'or (4). Chez Hésiode encore, comme chez Homère, on trouve des témoignages de l'antiquité des cultes chthoniens. L'âge d'argent est moins parfait que l'âge d'or; ceux qui y vécu-

quamobrem colendi sint non intellego nullo nec accepto ab eis nec sperato bono.

(1) ROHDE, I, p. 49 à 67. GRUPPE, 651₂ et 709₃. — ROHDE, *Rh. Mus.*, 50 (1895), 680 et suiv.

(2) Tirésias trouve, dans la boisson sanglante, le don de prophétie; les autres, la possibilité de reconnaître Ulysse et de se ressouvenir de leur vie (*Od.*, X, 535, XI, 23 à 567). On fait aux autres des libations de lait et de miel, de vin pur et d'eau où l'on a détrempe de la farine (XI, 25 à 29). Ulysse, à son retour dans Ithaque, leur immolera une génisse stérile; il consumera un bûcher rempli de richesses de toutes sortes; il sacrifiera au seul Tirésias un bélier tout noir (*Ib.*, 29 à 34). Or le sacrifice qui attire les âmes vers la fosse ressemble aux conjurations qu'une époque postérieure pratiquera aux bouches des plutonies [ROHDE, I, 57. Pausanias pense surtout au νεκρομαντείον de Thesprotie, au bord de l'Achéron, comme modèle de la description homérique (PAUS., I, 17. 5).] Les sacrifices promis supposent des âmes conscientes de ce qui se passe parmi les vivants.

(3) A son départ de la terre des Ciconiens, Ulysse appelle par trois fois les âmes des morts qu'il laisse derrière lui (*Od.*, IX, 64-67). D'ordinaire, à ces morts, on bâtissait, au retour sur le sol natal, un tombeau qui restait vide; et l'âme était conviée, par le triple appel, à venir habiter ce tombeau (ROHDE, p. 66. — EUSTATH. *scol* à *Od.* 9, 65, page 1614-15. — Pour l'érection du tombeau vide, cf. *Od.* I, 289 suiv. Ménélas, en Egypte, en élève un à Agamemnon : *Od.*, IV, 584. Homère ne connaît plus d'autre but, à cet usage, que de perpétuer la gloire du héros : *χεῦ' Ἀγαμέμνονι τύμβον, ἵν' ἄσβεστον κλέος εἶη* (IV, 584). Formule analogue pour le tombeau que demande Elpénor (XI, 75).

(4) Cf. ROHDE, I, p. 91 à 99. HÉSIODE, *Travaux et Jours* (éd. Rzach). v. 109 à 201. Les hommes de l'âge d'or, qui vivaient comme des dieux, sans souci, maladie ni vieillesse, et mouraient comme on s'endort, sont devenus, par la volonté de Jupiter, des divinités (des démons, dit Hésiode vers 252 suiv; mais pas les êtres intermédiaires de Platon; démon veut dire ici divinité. Cf. Richard HEINZE, *Xenokrates*, p. 84) qui veillent sur les actes des humains et parcourent la terre, invisibles, au service de Zeus. Rohde y voit la trace d'un culte des ancêtres, conservé plus fidèlement dans les cantons isolés de la Béotie.

rent habitent, depuis leur mort, dans l'intérieur de la terre; mais ils ne sont pas impuissants; on les honore d'un culte (1). La légende épique connaît d'autres immortalités souterraines : des hommes qui furent ensevelis vivants sous la terre et qui subsistent là, d'une vie immortelle et localisée (2). C'est que la poésie a trouvé, dans certaines religions locales, des dieux souterrains qu'elle a transformés en héros ensevelis (3). Dans cette transformation de dieux locaux en hommes divinisés on peut constater, en même temps qu'une persistance inconnue du culte des chthoniens, un effort encore incertain vers la divinisation de l'âme.

Les survivances rituelles sont plus instructives encore que les survivances littéraires (4). Quatre grandes fêtes d'Athènes, par exemple, Diasia, Thargelia, Anthesteria, Thesmophoria, sont officiellement consacrées à des Olympiens : Zeus, Apollon, Artémis, Dionysos. Or un examen attentif montre que ni leurs noms ni, primitivement, leur rituel ne peuvent s'expliquer par cette attribution. De fait, le culte de Zeus s'est établi sur le culte d'un dieu local souterrain que les monuments nous montrent, sous la forme d'un serpent, seul ou associé à Zeus; sorte de Ploutos avec, en outre, les caractéristiques d'une Erinye. Un des éléments de ce culte était la peau magique employée dans les purifications. Le nom même de Diasia, par sa racine *dio* au lieu de *diso*, identique au latin *dirus*, pourrait indiquer le caractère imprécatoire de la fête (5). Les Anthesteria ne sont au fond qu'une fête des esprits (6). Les rituelles et joyeuses beuveries du jour des Chytroi n'empêchent point qu'il ne

(1) ROHDE, I, p. 99 à 103. HÉS., v. 140-144 : ἀλλ' ἔμπης τιμῆ καὶ τοῖσιν ὀπυθεῖ.

(2) ROHDE, I, p. 111 à 146. Ce sont, v. g. Amphiaros à Thèbes, Trophonios à Lébadée, Kaineus en Thessalie, etc.

(3) ROHDE, p. 125. Le culte de ces ensevelis rappelle celui des chthoniens; ils ont pouvoir mantique; ils sont d'anciens dieux mantiques souterrains.

(4) Pour ce qui suit, nous avons essayé de résumer les si instructifs chapitres de Miss HARRISON, p. 12 à 162.

(5) HARR., p. 27.

(6) Sur les Anthesteria Cf. STENGEL, 208 suiv. PRELLER-ROBERT, I, 671. — HARRISON, ch. II.

se termine par un congé adressé aux morts (1). Les sacrifices y sont offerts, non aux Olympiens, mais à Hermès Chthonios; et personne n'y goûte, pas même le prêtre. Les deux premiers jours, fêtes des outres et des pots, ne sont pas moins que le troisième des jours néfastes. C'est aux Choes que les morts remontent pour se répandre par la ville. Aussi, dès le matin, on mâche le rhamnus et l'on enduit les portes de poix; il faut tenir le corps et la demeure des vivants libres des mauvaises influences des esprits (2). Le nom de Choes peut, d'ailleurs, avoir eu moins à faire à l'origine avec les coupes joyeuses qu'avec les libations funéraires (3). Aux Pithoigia on ouvre les jarres; mais les jarres ou *pithoi* ont servi de tombeaux et le mot désigne parfois, d'une façon générale, l'Hadès (4). Peut-être pourrait-on voir, dans le nom même des Anthesteria, leur sens de fête d'évocation et le rapprocher de l'*inferiae* des latins; ce qui confirmerait, par une analogie de vocabulaire, la réelle ressemblance des Anthesteria grecs et des Feralia romains (5). L'intention des deux fêtes est la même: les vivants se purifient en apaisant les morts (6). La purification peut se faire d'une façon plus directe: non plus par expulsion des esprits

(1) SUIDAS, s. v. θύραζε. La formule était, « θύραζε κήρες, οὐκ ἔνι Ἄνθεσ-τήρια »; analogue à celle que chaque père de famille de Rome, au jour des Lemuria, adressait aux mânes domestiques: manes exite paterni (HARR., p. 36). Suidas ajoute à la formule la croyance qu'elle implique: ὡς κατὰ τὴν πόλιν τοῖς Ἄνθεστηρίοις τῶν ψυχῶν περιερχομένων.

(2) Phot. s. v. μικρὰ ἡμέρα· ἐν τοῖς Χοοσί. Ἄνθεστηριῶνος μηνός, ἐν ᾧ δοκοῦσιν αἱ ψυχὰι τῶν τελευτησάντων ἀνιέναι. ῥάμνων ἔωθεν ἐμασσῶντο καὶ πίττη τὰς θύρας ἔγγριον.

(3) HARR., p. 40. Il peut y avoir eu confusion entre *χρή*, libation funéraire et *χοῦς*, coupe, qui ont même racine *χοF*.

(4) Cf. HARR., p. 43, les *pithoi*-tombeaux trouvés dans les cimetières d'Athènes (Dipylon), d'Aphidna, de Corfou, de Thoricus; et les peintures où, devant un *pithos* ouvert, Hermès évoque les âmes. Cf. pour la généralisation, du mot: GRUPPE, 816, 5 et 801, 6.

(5) HARR., p. 489 dériverait (d'après Dr VERRALL, J. H. S., XX, 115) ἄνθεστήρια de ἀναθέσασθαι, revocare precibus. M. Neil rapproche θες de fes ou fer. ἀν-θεσ-τήρια = in-fer-iae.

(6) M. HARRISSON renvoie à Ovide Fasti II, 19

Mensis ab his dictus secta quia pelle Luperci
 Omne solum lustrant idque piamen habent?
 Aut quia placatis sunt tempora pura sepulcri
 Tunc cum ferales praeteriere dies?

qui souillent, mais par transport physique de la souillure elle-même. Telle est, aux Thargelia, la cérémonie du pharmakos. L'offrande des prémices avait peut-être pour but d'éloigner de la récolte nouvelle une espèce de tabou. De même, aux Thesmophoria, les jeûnes et abstinences qui précèdent le transport des *sacra* en rendaient le contact inoffensif. C'est peut-être par là qu'on pourrait faire rentrer les mystères d'Eleusis dans l'ordinaire du rituel grec. Avant l'éclat politique que leur donna la protection d'Athènes et l'orientation mystique que leur imprima le mélange avec le culte de Dionysos, les mystères d'Eleusis n'étaient peut-être que les Haloa d'Elcusis. Les cérémonies essentielles en auraient été très simples : offrande des prémices dans les Kernophoria, maniement des objets sacrés et purification préparatoire (1).

Ainsi, à côté des croyances classiques et du rituel olympien, subsistent d'autres croyances et un autre rituel. Des dieux qui vivent non sur l'Olympe, mais sous terre; qu'on invoque non pour en obtenir la faveur, mais pour en éloigner la malfaisance; des âmes non plus reléguées insensibles au fond de l'inaccessible Hadès, mais rapprochées des vivants, entretenues par le culte que ces vivants leur rendent, moins pour les honorer que les apaiser; culte toujours accompagné de purifications, où la souillure à effacer, soit de l'homme, soit des choses, est souvent conçue comme une inhérence nuisible de ces êtres invisibles, dieux ou morts. La survivance de pareils rites et de pareils sentiments au milieu même de la culture classique en atteste la vitalité et donne force aux inductions qui, partant de ces données, essaient de reconstruire la religion primitive des Grecs.

(1) C'est là une théorie particulière à Miss E. HARRISON, p. 150-162.

III. — *La religion primitive des Grecs.*

La piété éclairée de Plutarque se scandalise de voir, mêlées aux pratiques et aux croyances où sa théologie découvre l'essence de la religion, des superstitions dont la crainte des dieux fait le fond (1). Actions, sentiments, paroles et mouvements; tout ce que fait naître la superstition est ridicule en même temps qu'odieux : appel aux goètes et aux mages, formulaires mystérieux contre les esprits, baptêmes de boue, purifications qui sont des souillures (2). Comme le superstitieux de Théophraste, celui de Plutarque est « hanté de la terreur des souillures et possédé de la rage des purifications (3) ». Cette crainte du divin, cette inquiétude de la souillure, cet appel magique à des êtres mystérieux contre d'autres êtres mystérieux fait le fond de la religion antique.

La conception d'une divinité origine et fin des existences individuelles y est en germe dans certaines idées ou tendances encore confuses :

Idée d'un divin plus impersonnel, plus vague et plus diffus que le divin anthropomorphique de l'épopée.

Idée d'influences nuisibles à écarter par des purifications et des expiations.

Tendance à une union ou identification avec la divinité pour se protéger contre sa malfaisance ou s'appropriier sa force.

(1) PLUT. *περὶ δεισιδαιμονίας καὶ ἀθεότητος*. Le mot n'avait pas primitivement un mauvais sens : quand saint Paul (*Act.* 17, 22) fait compliment aux Athéniens de ce qu'ils sont *δεισιδαιμονέστατοι τῶν Ἑλλήνων*, il retourne au sens ancien. Dans Aristote (*Politeia*, p. 1315 a. 1.), les sujets seront plus obéissants au gouvernant *ἐὰν δεισιδαίμονα νομίζωσιν εἶναι*. Toutefois Aristote réproouve l'abus : le gouvernant doit craindre les dieux *ἄνευ ἀβελτερίας*. Xénophon prend naturellement le mot en son sens laudatif *Cyrop.*, III, 3, 58. D'après U. v. WILAMOWITZ MOELLENDORF (*Griechisches Lesebuch* II, 1, 328) c'est à Ménandre qu'est due la transformation du sens.

(2) PLUT., π. δ. κ. α. 4 : *πηλώσεις, καταβορβορώσεις, βαπτισμούς, ῥίψεις ἐπὶ πρόσωπου, αἰσχρὰς προχαθίσεις, ἀλλοκότους προσκυνήσεις...* *ib.* *εἰς ἀγύρτας καὶ γόητας ἐμπεσόντες*. Quelques-uns ont appris les noms mystérieux des Dactyles de l'Ida et les prononcent tout bas à chaque instant, pour se protéger (P. DECHARME, *La Critique*, p. 419 ex *Mor.*, p. 85 b.).

(3) P. DECHARME, *ib.*, p. 419.

L'hylozoïsme réfléchi dira que le monde ou le Tout est divin. Le Grec primitif aurait plutôt accepté la formule qu'on prête à Thalès : tout est plein des dieux (1). Mais non point de dieux à formes précises et personnalisées ; plutôt d'êtres imprécis, encore impersonnels, dont l'invisible inhérence anime, d'une vie la plupart du temps malfaisante, tout ce qui entoure l'homme. La théologie primitive est une démonologie (2). Sous leur forme la plus générale, ces êtres sont des Kères, esprits de corruption, bacilles ou microbes de peste (3). Les maladies, la vieillesse, la mort, sont des Kères ; des Kères aussi les vents et les tempêtes. Elles iront se personnalisant de plus en plus : en Harpies, en Sirènes, en Gorgones, en Sphinx, en Erinyes. Sous cette plus ou moins grossière humanisation, elles garderont encore traces de formes plus primitives et plus naturelles. Ces forces divines et malfaisantes habitent aussi bien des arbrisseaux, des arbres et toutes les espèces d'animaux ; de ces fétiches divins, le taureau et le serpent dureront encore sous la religion classique. Le superstitieux de Plutarque avait raison de tout craindre : ténèbres et lumière, veille et rêve (4). Il y a un démon dans la chaleur amollissante du jour, un démon dans les songes troubles de la nuit (5). Il y a un démon dans le vent qui souffle en tempête, mais aussi dans le souffle vital qui habite l'homme. L'âme est un démon qui vient porté sur l'aile des vents, et qui, une fois le corps détruit, erre malfaisant autour des tombeaux : pour l'Athénien des temps classiques, les morts qui remplissent la ville au jour des Anthesteria sont encore des Kères (6).

(1) *DIOG. LA.*, I, 27 καὶ τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη.

(2) *HARR.*, ch. V. The Demonology of ghosts and sprites and bogeys.

(3) *PLATON*, *Lois*, 937 D. Il y a beaucoup de bonnes choses dans la vie, mais τοῖς πλείστοις αὐτῶν οἷον Κῆρες ἐπιπερὺκασιν. αἱ καταμιαινουσί τε καὶ καταρρυπαίνουσιν αὐτά. Cf. dans *Stobée*, V, 22 un poème attribué à *Linus* où sont décrites ces Kères, παντοίαις μορφῶν χαλεπῶν ἀπατήματ' ἔχουσαι. *MISS HARR.*, p. 167. *GRUPPE*, p. 886, rapproche, lui aussi, les Kères des bacilles.

(4) *PLUT.*, *op. cit.*, 3, 34, ὁ δὲ θεοὺς δεδιώς πάντα δέδιδε, γῆν, θάλατταν, αἴρα, οὐρανόν, σκότος, φῶς, κληδόνα. σιωπήν, ὄνειρον.

(5) *HARR.*, p. 203, fig. 31.

(6) Plusieurs textes disent que l'homme, en naissant, est animé par insufflation ou inspiration. *Palladas*, A. P. X, 75, 4 ἀῖρα ζωογόνοι. *Orph.*

Les morts sont toujours redoutables; mais surtout ceux que la négligence des descendants a privés de sépulture, ceux qu'a frappés une mort prématurée ou une mort violente. Ces derniers sont les vrais « errants » qui vont poursuivant partout leur vengeance : les farouches Erinyes et les bienveillantes Euménides n'ont pas d'autre origine (1).

Contre cette invasion, l'homme se défend comme il peut. La maladie est-elle regardée comme inhérence de bacilles, influences malfaisantes encore impersonnelles; il a contre elle d'abord des moyens prophylactiques : l'orgiasme des Thyades, la cérémonie des Aiôra préservent de la folie et du suicide (2). Il peut expulser aussi cette influence, aussitôt reçue, par diverses méthodes : l'expectoration et la lapidation (3). Mais, quand le mal s'est établi, on recourt à des purifications plus compliquées : par l'eau, par les substances aromatiques et aseptisantes, par le sang, la peau ou la cendre des victimes offertes à la divinité et, par là-même, imprégnées de son pouvoir purifiant; surtout, enfin, par le feu et les végétaux où le feu habite (4). A mesure que l'influence malfaisante se personnalise sous forme de démons, l'homme cherche des moyens nouveaux de protection. On éloigne les démons d'une personne par des amulettes; d'une terre, par le fer de la charrue (5). On peut les détourner par des rites obscènes; les effrayer par des jets de flèches, par des bruits d'instruments divers, par des danses tumultueuses, par l'emploi de fétiches inanimés ou vivants où résident d'autres démons. On peut les tromper

hym., 38, 22. Πνοιαί ψυχοτρόφοι. Les vents fécondent les bêtes, PLIN., *N. h.*, 8, 166. Cf. VIRGILE, *Georg.*, III, 274 : Exceptantque leves auras et saepe sine ullis conjugiiis vento gravidae, mirabile dictu. Pour les τριτοπάτορες, cf. *Phot.*, Suid., s. v. Δήμων ἐν τῇ Ἀτθίδι (F. H. G., I, 378, 2) φησὶν ἀνέμους εἶναι τοὺς τριτοπάτορας.

(1) GRUPPE, p. 759 suiv. p. 763-768 : les βιαιοθάνατοι et les ἀωροθάνατοι sont des ἀλάστορες — mot expliqué dans *Esch.*, *Eum.*, 98 : αἰσχρῶς ἀλώμαι.

(2) GRUPPE, 886/7.

(3) Cf. encore PLATON, *Lois*, IX, 873 b, : αἱ δὲ ἀρχαὶ πᾶσαι ὑπὲρ ὅλης τῆς πόλεως λίθον ἕκαστος φέρων ἐπὶ τὴν κεφαλὴν τοῦ νεκροῦ βάλλων ἀφοσιούτω τὴν πόλιν ὅλην.

(4) GRUPPE, 888-893

(5) *Ib.*, 895 et 901.

par des déguisements divers; annuler, pour l'homme, les effets de leur méchanceté en les attirant sur les bêtes de la montagne ou de la forêt (1). Enfin, si essentiellement nuisibles qu'on se les représente, on cherche parfois à se les concilier par des offrandes de miel, de vin, de figues, de boissons enivrantes; si toutefois, il ne faut pas voir, en ces offres fallacieuses, des tentatives pour annihiler, par l'ivresse, la puissance des démons(2). Le jeûne, la flagellation, les vêtements de deuil, tout ce qui diminue et rapetisse l'homme a chance de satisfaire l'esprit malfaisant et d'arrêter ses exigences (3).

Mais, au lieu de se soustraire à la puissance des démons, on peut chercher à l'utiliser en se l'appropriant. On se marie avec la divinité. La mort n'est-elle pas déjà un mariage avec les démons infernaux? Pour le rompre, il faut un autre mariage avec les démons qui ramènent les âmes de l'Hades (4). Les mystères seront des mariages (5). L'union du myste avec le dieu se fera par l'intermédiaire des prêtresses ou des hiérodules : elle s'exprimera symboliquement par le phallos ou le serpent (6). Contre des dangers plus présents, la femme se protégera par un mariage avec le dieu, représenté par le premier étranger venu : c'est la prostitution sacrée, remplacée souvent par l'offrande des cheveux (7). Il y a d'autres moyens pour l'homme de s'identifier à la divinité. Le prêtre porte le nom, le masque, l'habit du dieu

(1) GRUPPE, 903 à 907.

(2) *Ib.*, 908. Des offrandes de miel viennent les actes et titres culturels. μέλισσιν, μέλιχος κ. τ. λ. Apollonius de Tyane enivre un esprit à forme de satyre (PHILOST., V. A. 6, 27). Dans Eschyle *Eum.*, 128, Apollon enivre les Parques.

(3) GRUPPE, 911.

(4) GRUPPE, p. 865, suiv. MAASS, *Orpheus*, p. 219, fig. 1. Abreptio Vibies « Jedes Weib, das stirbt, vermählt sich nach alter Anschauung dem Hades, die Männer und Jünglinge betreten innerseits den Thalamos der Persephone. »

(5) τέλος — τελετή, GRUPPE, 865.

(6) JUST. MARTYR, *Apol.*, I, 27 = VI, 273. MIGNE. καὶ παρὰ παντὶ τῶν νομιζομένων παρ' ἡμῶν θεῶ ὄφις σύμβολον μέγα καὶ μυστήριον ἀναγράφεται. DIODORE, 46, prend le phallos comme symbole de survie (δαιμονῆς εἰς ἅπαντα τὸν αἰῶνα τυχεῖν τῆς ἀθανάτου τιμῆς). Le phallos est souvent gravé sur les tombes. C I G, 1409 à Mistra près de Sparte (GRUPPE, 867).

(7) GRUPPE, 915/6.

dont la force le remplit; cette identification peut se perpétuer dans la race sacerdotale (1). L'homme ordinaire s'assimile le dieu d'une façon plus passagère : par absorption des diverses substances où le dieu réside. L'ivresse, l'extase, le rêve, le délire prophétique sont des possessions divines (2). Mais toutes ces manifestations, si grossières qu'elles soient, d'un effort de l'homme vers le divin se sont concentrées pour la Grèce, sinon exclusivement, du moins principalement dans un culte privilégié : le culte de Dionysos.

IV. — *Le culte de Dionysos.*

Sur l'origine de ce culte, les savants discutent et peut-être discuteront longtemps (3). Dans cette discussion, nous n'avons point qualité pour prendre parti; et, quelque utile que fût la solution du problème des origines, elle n'est pas absolument essentielle à notre étude. L'important, pour nous, est de relever, dans le rituel et les légendes, les idées et les tendances religieuses dominantes. Or, dans la religion de Dionysos, il y a deux idées fondamentales : l'idée d'une union de l'homme à la divinité; l'idée de la mort et de la résurrection du Dieu.

L'union avec le divin s'opère, soit par absorption de la divinité, soit par mariage avec la divinité.

Les matières divines sont multiples. D'abord, peut-être, le feu; soit par lui-même, soit par certaines substances végétales qui ont paru originairement contenir du feu (4).

(1) GRUPPE, 924.

(2) ROHDE, *Psyche* II, p. 19 suiv.

(3) GRUPPE : pour les noms, p. 1408 suiv. ; pour l'histoire du culte 1432 suiv. ROHDE a soutenu l'origine thrace. M. FOUCART (*Le culte de Dionysos en Attique* 1904) accepte comme Dionysos thrace le dieu du délire prophétique, associé, à Delphes, aux honneurs d'Apollon (p. 29). Mais il en distingue « le dieu mourant et renaissant ». Pour celui-ci, comme pour Déméter, le culte « a été apporté en Attique ou directement par des colonies égyptiennes ou peut-être en passant par la Crète » (p. 162). Miss HARRISON accepte l'origine thrace de Dionysos et d'Orphée. GRUPPE penserait plutôt à des influences asiatiques et à une longue période « d'incubation » béotienne.

(4) GRUPPE, p. 736₃.

Le dieu incarne la vie de la nature; aussi Dionysos est dieu du figuier, du lierre, de tout ce qui fleurit, de tout ce qui pousse (1). Les Ménades mâchent le lierre comme la prophétesse de Delphes mâche le laurier (2). Mieux encore que dans les végétaux, la divinité réside dans les liqueurs enivrantes (3). L'ivresse a gardé son nom de la plus vieille boisson fermentée, faite de miel; le nectar même des dieux en était composé et la Terre-Mère ne voulait point d'autres libations. Les peuples qui ne connaissaient point le vin s'enivraient avec des boissons faites de grains; et l'on a récemment expliqué les titres étranges de Dionysos : Bromios, Braités, Sabazios, par allusion à ces liqueurs barbares. Mais Dionysos est proprement le dieu du vin. Enfin, l'assimilation de la substance divine peut se faire d'une façon peut-être plus indirecte : par inhalations de vapeurs. Déjà la cérémonie des Aiôra avait peut-être ce but de faire aspirer, aux jeunes filles pendues aux arbres, la substance divine d'Artémis circulant dans l'air avec le vent (4). La description la plus nette de la façon grossière dont on se représentait l'entrée, dans le corps humain, de la vapeur divine nous est fournie dans le cas de la Pythie d'Apollon (5).

Une représentation plus repoussante encore, mais dont l'historicité est indéniable, nous est donnée dans le rite de l'ômophagie. Le dieu s'incarne souvent dans un animal; cet animal est différent suivant les adorateurs (6). D'ordi-

(1) HARRISON, p. 427 suiv.

(2) PLUT., *Qu. R.* CXII. Le lierre, au temps de Pline, décorait le thyrsé, les casques et les boucliers employés par les Thraces dans leurs rites (N. H., XVI, 62). Il reçoit le nom de Dionysos Perikonios (hymn., orph., 47, 4, d'après VOIGT, M. L., 1, 1047). A Acharnai (Paus., I, 36, 6) c'est Dionysos qu'on appelle Kissos.

(3) Cf. surtout Miss HARRISON, p. 414 à 427.

(4) GRUPPE, 735.

(5) JOH. CHRYS., 1 Cor., 29, 1, p. 260. *Montf.* πνεῦμα ποτηρὸν κάτωθεν ἀναδιδόμενον καὶ διὰ τῶν γεννητικῶν αὐτῆς διαδύμενον μορίων πληροῦν τὴν γυναῖκα τῆς μανίας. Rohde a montré que l'inspiration prophétique ne vint à Apollon que par Dionysos (II, 56 suiv.).

(6) HARRISON, p. 265, p. 432 suiv. Ce sont des lions qui gardent la Déesse Mère d'Asie-Mineure; des lions encore traînent le chariot de Dionysos, fils de Sémélé.

naire Dionysos est le taureau. Dans les *Edoniens* d'Eschyle, par dessus l'hymne et le formidable alala, retentit « la voix caverneuse du taureau » (1). C'est « avec son pied de taureau » que Dionysos apparaît à la prière des femmes d'Elis (2). C'est sous la forme de taureau que les Bacchantes déchirent le dieu pour en dévorer la chair crue ; bien que toutes sortes d'animaux, serpents, chevreuils, bêtes fauves ou bêtes apprivoisées aient été bonnes, à certaines heures, pour ce sacrifice symbolique (3). Les détails et le sens de l'ômophagie nous sont expliqués plus ou moins clairement par des témoins postérieurs. Le rite n'a pour Plutarque qu'un but apotropaïque : écarter les mauvais démons (4). Mais les Pères de l'Eglise y ont vu une intention plus profonde : d'abord la répétition mimée de la légende divine, dont nous parlerons, et surtout l'absorption de la puissance du dieu (5). L'identification avec le dieu est d'ailleurs attestée par les anciens eux-mêmes comme but de ces divers rites. L'ivresse, l'inspiration prophétique sont une folie divine, une possession divine, un enthousiasme (6). Les adorateurs prennent les titres du dieu et le dieu reçoit ses surnoms des actes mêmes qu'accomplissent les adorateurs (7).

Le mariage avec la divinité peut se faire symboliquement

(1) STRABON, X, p. 470.

(2) PLUT., *Qu. Gr.*, XXXVI.

(3) GRUPPE, 731. Pour les serpents, GALIEN, *Antid.*, I, 8 (XIV, p. 45 Kühn) : ἰνίκα οἱ τῷ Διονύσῳ βακχεύοντες εἰώθασι διασπᾶν τὰς ἐχίδνας. Pour le chevreuil, PHOTIUS, s. v. νεβρίξιν.

(4) PLUT., *de defect. orac.* XIV, cf. miss HARRISON, pp. 484 suiv.

(5) Le texte le plus clair est ARNOBE, V, 19 : atque uos plenos Dei numine ac majestate docentes caprorum reclamantium uiscera cruentatis oribus dissipatis.

(6) Cf. ROHDE, II, 16 et suiv. La possession : κατεχόμενοι ὡσπερ αἱ βᾶχαι (Ion 533 E.). La folie divine : Διόνυσον μαινόλην ὀργιάζουσι βᾶχοι dans CLEM. ALEX., *Protr.* 9 D — surtout dans Platon, *Phèdre* 245 suiv. qui montre la différence entre l'inspiration prophétique et la divination fondée sur des signes.

(7) Les adorateurs s'appellent Bacchoi et Saboi. Voir Photius, s. v. σαβοί et σαβός. On les dit φοιτάδες parce que le dieu est Φοιταλιεύς (Eur. Bacch. 158) ou Bassarai (Athen. V, 28). Mais le dieu lui-même est appelé ὠμηστήρ. (Nonn. Dio. 14, 80), ὠμάδιος à Chios et probablement à Ténédos (Porph. abst. 2, 55), ταυροφάγος dans SOPH., frg. 607 Nauck².

à l'aide du serpent d'or qu'on fait passer sous les vêtements de l'initié (1). Il peut s'opérer aussi par procuration. C'est Aristote qui nous atteste l'existence, à Athènes, de la chambre sacrée où la femme de l'Archonte s'unissait à Dionysos (2). L'existence du mariage sacré à Eleusis est indéniable; union avec le divin opérée d'abord en acte puis en symbole, ce rituel resta à Eleusis, à Samothrace et ailleurs « le mystère cardinal (3)»; et les Pères de l'Eglise, tout en y stigmatisant des horreurs d'immoralité qui n'étaient probablement que dans le symbole, y ont vu clairement l'effort d'identification de l'homme avec la divinité (4).

La seconde idée, mort et renaissance du dieu, nous est attestée par plusieurs rites. L'ômophagie a une intention mimétique; l'histoire du dieu déchiré est probablement née du rite de la manducation; c'est un mythe étiologique; mais il était bien fait pour mettre en lumière l'idée d'un cycle dans l'existence divine. Dionysos, dieu de tout ce qui pousse, devait être naturellement un dieu mourant et renaissant (5). La mort du dieu est racontée dans la légende des Titans : un dieu enfant, Dionysos ou Zagreus, est attiré par les Titans au moyen de jouets divers, tué, mis en pièces et dévoré. Athéné sauve le cœur du dieu en le cachant dans une corbeille et Jupiter fait renaître Dionysos (6). Or, les Titans sont bien les adorateurs du dieu [qui,] avant de déchirer le taureau, se dé-

(1) CL. AL. *Protr.* 16 — ARNOBE, *C. gentes*, V, 21. Ipsa nouissime sacra et ritus initiationis ipsius quibus Sebadiis nomen est, testimonio esse potuerunt ueritati, in quibus aureus coluber in sinum demittitur consecratis et eximitur rursus ab inferioribus partibus.

(2) ARIST., *de rep. Ath.* III, 5 (p. 118) : "Ἐτι καὶ νῦν γὰρ τῆς τοῦ βασιλέως γυναικὸς ἢ σύμμειξις ἐνταῦθα γίγνεται τῷ Διονύσῳ καὶ ὁ γάμος (ἐνταῦθα = au Boukolion, près du Prytanée).

(3) HARRISON, p. 564.

(4) CLEM. ALEX., *Protr.* 16. Σαβαζίων γοῦν μυστηρίων σύμβολον τοῖς μυσμένοις ὁ διὰ κόλπου θεός. Δράκων δέ ἐστιν οὗτος διεκχόμενος τοῦ κόλπου τῶν τελομένων ἔλεγχος ἀκρατίας Διός.

(5) Plut. *de Is. et Os.* LXIX.

(6) Les sources dans LOBECK, *Agl.*, I, 546-579; ABEL, *Orphika*, 224-237. Cf. CLEM. ALEX., *Protr.* II, 17.

guisent sous un masque de plâtre (1). Les deux explications s'entremêlèrent avec le temps ; l'histoire du dieu mis en pièces est bien sortie de l'ômophagie ; mais l'ômophagie a été répétée en imitation de la passion du dieu.

La renaissance était représentée par divers rites. A Delphes, Dionysos est enfant ; les Thyades éveillent le dieu adoré sous le nom de Liknite (2). A Eleusis, la naissance de l'enfant est en rapport étroit avec le mariage sacré ; c'est après cette union mystérieuse que le Hiérophante annonçait solennellement la naissance de Brimo (3).

Les deux idées : union de l'homme à la divinité, mort et résurrection du dieu, se rejoignent dans l'interprétation mystique. L'union temporaire avec la divinité n'est que condition et prélude de l'union finale ; cette union est une renaissance au-delà de la mort ; la passion et la naissance du dieu sont symboles de cette renaissance de l'homme.

V. — *L'orphisme rituel.*

Quand le culte de Dionysos pénètre à Eleusis, il est déjà tout orphique. Ici encore il y a une transition très obscure. Quels sont les rapports de Dionysos et d'Orphée ? Il est très difficile de n'y pas voir, à côté de contrastes manifestes, des identités indéniables ; il est plus difficile encore de concilier cette opposition et cette parenté des deux religions. Orphée meurt mis en pièces par les Bassarides pour avoir regardé comme le plus grand dieu Hélios ou bien Apollon et dédaigné Dionysos (4) ; ou bien pour avoir réformé les rites orgiaques des Bacchantes (5) ; ou bien, comme Penthée, en reproduction de la passion de Dionysos, dont il est une incarnation ou dont il a inventé le

(1) HARRISON, p. 493/4.

(2) PLUT. *de Is. et Os.*, XXXV.

(3) HARRISON, p. 450 suiv.

(4) La première narration est celle d'ERATHOSTHÈNE, *Catast.*, XXIV.

(5) DIOD. III, 65 : πολλὰ μεταθεῖναι τῶν ἐν τοῖς ὀργίοις.

culte (1). Maass s'appuie sur l'opposition des personnes et du culte pour faire d'Orphée un dieu grec mourant et renaissant, symbole de l'immortalité, dont la religion a sa suite directe dans l'ascétisme des pythagoriciens, mais se subordonne d'une façon passagère à la religion extatique de Dionysos (2). Un auteur plus récent fait d'Orphée un personnage historique, réformateur, dans le sens ascétique et mystique, de la rude religion de Dionysos (3). Ici encore nous n'avons pas à trancher le débat, mais seulement à prendre, dans le rituel orphique, l'expression ou l'indication des tendances dominantes.

Le rituel orphique garde l'ômophagie (4). Mais il y ajoute quelque chose de nouveau.

Quelque chose d'abord qui contraste avec l'ivresse dionysiaque : l'ascétisme. L'initiation est une consécration et une divinisation, mais elle a comme préliminaire et comme suite une vie toute d'abstinence. Le consacré porte des vêtements blancs, il évite la souillure de la naissance et de la mort, il ne mange rien de ce qui a vie. Tels sont les renseignements que nous donne le formulaire rituel des *Crétois* d'Euripide (5). Les tablettes orphiques nous fournissent les mêmes indications (6). A la reine pure de ceux

(1) PROKL., *ad. Plat. rep.*, 398 p. 174. Ἄλλ' Ὀρφεὺς μὲν ἕτε τῶν Διονύσου τελετῶν ἡγεμῶν γενόμενος τὰ ὅμοια παθεῖν ὑπὸ τῶν μύθων εἴρηται τῷ σφετέρῳ θεῷ. Sur Penthée cf. GRUPPE, p. 733, 1. Sur Orphée inventeur des mystères de Dionysos. APOLLOD., I, 3-2, 3.

(2) E. MAASS., *Orpheus*, p. 168 suiv.

(3) HARRISON, p. 472. C'est un « héros » qui n'est pas arrivé à la divinisation parfaite, parce qu'Apollon l'a surpassé, *ib.* p. 470.

(4) Eurip. *frg.* 475 ap. Porph., *De Abstin.*, IV, 19 : μύστης γενόμενῃ | καὶ νεκτιπόλου Ζαχρέως βροντὰς | τὰς τ' ὀμοφάγους δαΐτας τελέστας. Le fragment est, dit Miss HARRISON (p. 479) « the most important literary document extant on Orphic ceremonial ».

(5) L'initié est purifié (ὄσωθείς), divinisé (βάκχος). Cf. EUR., *frg.* 475 καὶ Κουρήτων | βάκχος ἐκλήθη ὄσωθείς. | Πάλλευκα δ' ἔγων εἰμακτα βρωγῶ | γένεσιν τε βροτῶν καὶ νεκροθήκης | οὐ χρημπτόμενος, τῶν τ' ἐμψύχων | βρώσιν ἐδεστων πεφύλαγμα.

(6) Ces tablettes sont : 1° celle de Pétilia (*Italie du sud*) maintenant au British Museum. KAIBEL (C. I. G. I. S. n° 638), la date du III^e ou IV^e siècle. — 2° Les trois tablettes de Crète, maintenant au Musée national d'Athènes, et dont l'une a été publiée par M. JOUBIN, *Bulletin de Correspondance Hellénique*, XVII, p. 122. — 3° Les deux de Timpone Grande, trouvées à Corigliano-Calabro. L'une est supposée par M. DIELS (*Festschrift für Th. Gomperz*, pp. 11 suiv.) être le reste d'un hymne orphique à Déméter. — 4° Les

qui habitent sous terre, l'âme du mort déclare qu'elle vient « d'entre ceux qui sont purs (1) ».

Quelque chose enfin qui conduit directement à l'idée d'une divinité origine et fin des existences individuelles. La mort est une entrée dans la divinité; par elle l'initié devient dieu au lieu de mortel (2). Il passe sous le sein de la reine des Chthoniens; c'est-à-dire qu'il accomplit, à la mort, le mariage dont les symboles rituels n'étaient que la préparation (3). Mais cette entrée n'est qu'une rentrée; c'est une fuite du cercle douloureux de la vie (4). L'initié est d'origine divine (5). Son entrée dans le cercle des naissances fut un malheur et une faute. La mort expie cette faute et met fin à ce malheur (6). Le cercle quitté, il ne respirera plus l'atmosphère d'iniquité; fils de la terre et du ciel, il est retourné à sa vraie patrie, le Ciel (7).

trois tablettes Compagno, trouvées près de Naples et publiées dans KAIBEL 481 a. b. c. — 5^o) Celle de Cæcilia secundina, trouvée à Rome en 1899, probablement dans un des anciens tombeaux de la voie d'Ostie. Ce sont ordinairement des feuilles d'or de 55/7 millimètres sur 62/8 millimètres. Elles sont, ou bien roulées et pendues dans un cylindre hexagonal à une chaîne d'or qu'on devait passer au cou du mort (Petilia), ou mises à portée de sa main. Fragments de poèmes ou d'hymnes transformés en amulettes, elles sont souvent abrégées au point de se réduire à des commencements ou des finales de formules évidemment consacrées. Les plus claires sont celles de Petilia et Compagno. M. DIELS en donne le texte dans ses *Vorsokratiker*, p. 494, et M. FOUCART une traduction dans ses *Recherches*, p. 66 à 72. Nous avons suivi le classement de M. Gilbert MURRAY, qui a fait des tablettes une étude détaillée dans un appendice aux *Prolégomènes* de Miss HARRISON.

(1) Compagno (a).

ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθαρὰ χθονίων βασιλεία

(2) *Ib.* ὄλθιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσση ἀντὶ βροτοῖο et la première de Timpone Grande :

χάρει παθῶν τὸ πάθημα τὸ δ' οὖπω πρόσθ' ἐπεπόνθεις,
θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου.

la tablette de Pétilia, vers 10

καὶ τότε' ἔπειτ' ἄλλοισι μεθ' ἠρώεσσι ἀνάξεις.

(3) Compagno (a)

δεσποίνας δ' ὑπὸ κόλπον ἔδον χθονίης βασιλείας.

(4) *Ib.* κύκλου δ' ἐξέπειαν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο.

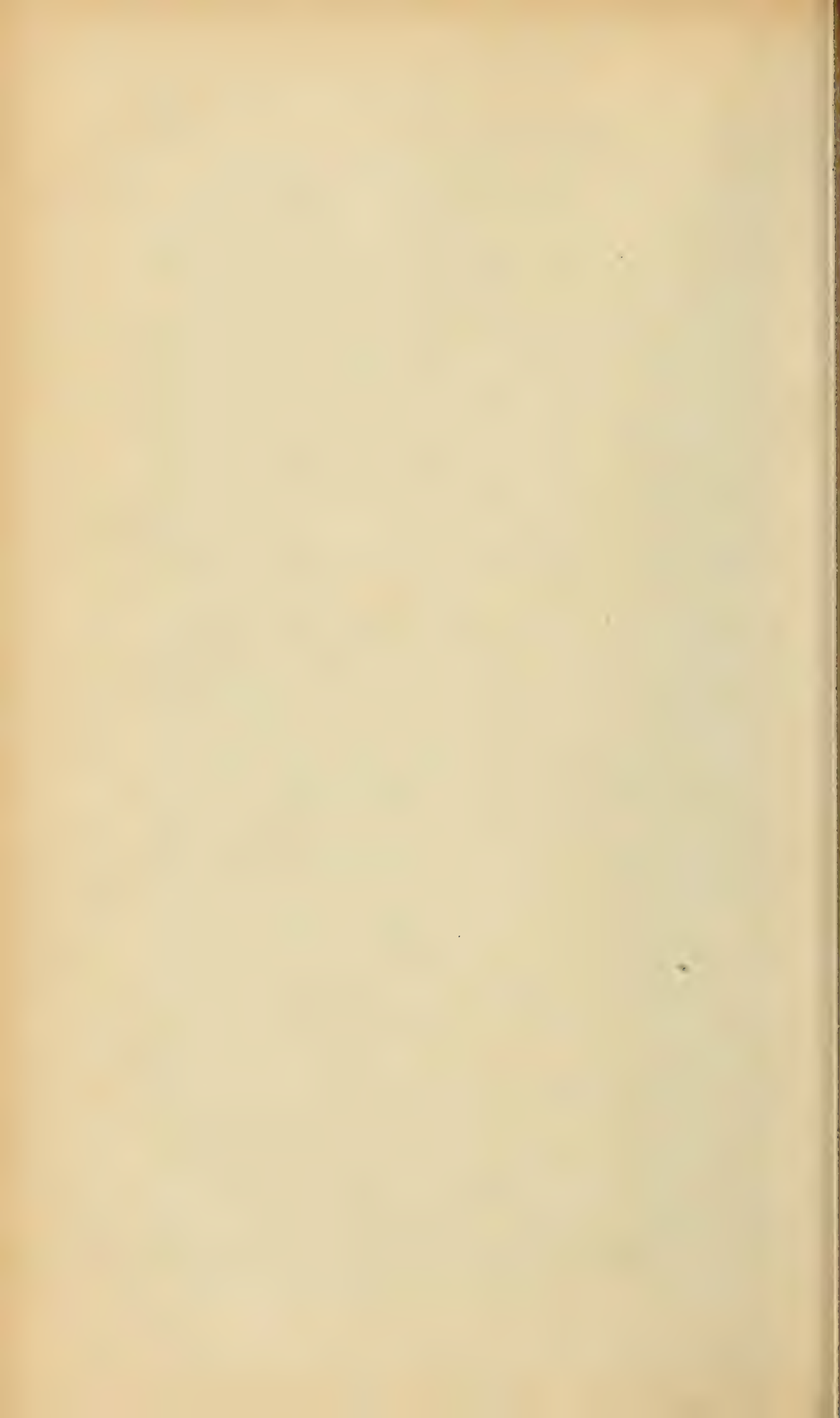
(5) *Ib.* καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλθιον εὔχομαι εἶμεν.

(6) Compagno (b). Celui qui meurt paie la peine de ses injustices : ποινὰν δ' ἀνταπέτεις' ἔργων ἕνεκ' οὐχὶ δικαίων.

(7) Pétilia Εἰπεῖν· Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,

Αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον.

D'après PROCLUS (fr. 226) *ad Tim.* p. 330 B (expliqué dans ROHDE, II, 124, note 1) l'âme aspire à quitter le cercle et rejeter de son sein l'iniquité comme un mauvais air, κύκλου τε λῆξαι καὶ ἀναπνεῦσαι κακότητος.



SECONDE PARTIE

Les Systèmes Philosophiques.



SECONDE PARTIE

Les Systèmes Philosophiques.

CHAPITRE I

L'ORPHISME DOCTRINAL ET LE PYTHAGORISME

Il y eut peut-être, dans l'Orphisme, avant son mélange avec les systèmes proprement philosophiques, un essai de systématisation des aspirations mystiques que révèle son rituel. Le mythe des Titans explique l'origine divine des hommes. L'errance des âmes a son terme dans une rentrée au sein de la divinité. Cette divinité, à un moment de l'évolution cosmique, rassemble, dans son unité encore grossièrement anthropomorphique, les germes de toutes choses et devient ainsi principe unique des existences individuelles. Le Pythagorisme emprunte à l'Orphisme l'errance des âmes et la série des purifications; et, s'il ne fait pas nettement, de la divinité, l'origine et le terme de toute existence, il moralise déjà les vieux symboles par son esprit de piété et sa théorie de l'obéissance rationnelle.

I. — *L'orphisme doctrinal.*

Nous avons vu, dans le rituel et les formulaires d'amulettes orphiques, plusieurs idées se faire jour dont l'influence est essentielle sur la conception mystique de l'unité originelle et finale du monde. L'essai gros-

sier d'union au divin que révèle l'ômophagie ; la prétention à une origine céleste émise par les initiés ; la vie ou les vies terrestres considérées comme un cercle de douleurs ; la mort glorifiée comme un affranchissement, une évasion du cycle d'iniquité, évasion qui n'est définitive peut-être que pour les privilégiés ; l'obtention de ce privilège liée à un culte spécial et aussi à des expiations dont le but est probablement d'effacer la souillure ou la faute inhérente à la naissance terrestre ; de tout cela devait chercher à se former une doctrine d'ensemble. Malheureusement, si l'essai d'une telle métaphysique mystique fut jamais tenté avant Empédocle, nous ne pouvons juger la doctrine que sur des fragments dispersés.

L'origine divine des hommes et la faute inhérente à leur naissance sont expliquées dans les développements qu'a reçus l'histoire des Titans. Après avoir dévoré Dionysos, ils sont frappés de la foudre par Jupiter et réduits en cendre ; de leur cendre naît l'humanité de la création nouvelle ; en cette humanité s'unissent les deux origines céleste et terrestre, le sang du dieu et la poussière de la terre (1). Aussi le corps est-il, pour l'âme, une prison où, d'après les dires des Orphiques, l'âme expie « ce qu'elle doit expier » (2). Elle y entre du dehors, portée sur l'aile des vents ; et peut-être faut-il la regarder comme un souffle, un air intérieur dont les pertes sont régulièrement réparées par la respiration (3). Une telle conception serait, pour un âge postérieur, difficilement conciliable avec les doctrines religieuses qu'elle accompagne ; mais que les deux idées aient pu coexister à l'aise se comprend plus facilement quand on se rappelle que les morts étaient parfois des vents et quand on voit

(1) GOMPERZ, I, p. 141.

(2) PLATON, *Cratyle*, 400 B/C : « Καὶ γὰρ σήμα τινές φασι αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς... Δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρρέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν ἵνα σῶζῃται δεσμοτηρίου εἰκόνα.

(3) ARISTOTE, *de anima*. A 5, 410^b, 27 : Τοῦτο δὲ πέπονθε καὶ ὁ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς ἔπεσι καλουμένοις λόγος ἵφησι γὰρ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὄλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων, φερομένην ἀπὸ τῶν ἀνέμων.

les Orphiques nommer les « Tritopatores » gardiens et portiers des vents (1). 𐀀

A la mort, l'âme descend chez Hadès et probablement y subit une punition avant de renaître; car on voit des sectateurs de Musée et d'Orphée, peut-être enfants perdus et charlatans de la secte, promener de maisons en maisons leurs livres et leurs promesses de délivrance des peines infernales, pour les morts actuels comme pour les morts futurs, au prix de sacrifices déterminés (2). Mais il y a renaissance. C'est bien probablement aux Orphiques que Platon emprunte l'antique tradition que les âmes, après être allées chez Hadès, reviennent sur terre et renaissent des morts; on suppose vraisemblablement le nombre des âmes fixe et invariable; les âmes des vivants ne peuvent venir que des morts (3). Hérodote, de même, pense aux Orphiques aussi bien qu'aux Pythagoriciens quand il fait emprunter à l'Egypte, par des sectes contemporaines, le cycle de trois mille ans : « Les Egyptiens furent les premiers à dire que l'âme de l'homme est immortelle. Sans cesse, d'un vivant qui meurt, elle passe à un autre qui naît; et, quand elle a parcouru tout le monde terrestre, aquatique et aérien, elle revient alors s'introduire en un corps humain. Ce voyage circulaire dure trois mille ans. C'est là une théorie que, plus ou moins près de nous, plusieurs Grecs se sont appropriée; je sais leurs noms et ne les écris point (4) ».

(1) θυρωροὺς καὶ φύλακας τῶν ἀνέμων. ROHDE, I, 248, 1.

(2) Rep. II, 364, E : Βίβλων δὲ ὄμαδον παρέχονται Μουσίου καὶ Ὀρφείως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐγγόνων, ὡς φασι, καθ' ἃς θυηπολοῦσι πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἱ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντος δὲ δεινὰ περιμένει. Plus bas, 366 A, on rappelle que, contre les châtiments de l'autre vie, αἱ τελεταὶ αὖ μέγα δύνανται καὶ οἱ λύσιμοι θεοί.

(3) *Phédon*, 70 C : παλαιὸς μὲν οὖν ἔστι τις λόγος οὗ μεμνήμεθα, ὡς εἰσὶν ἐνθὲνδε ἀφικόμεναι ἐκεῖ, καὶ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων.

(4) HÉRODOTE, II, 123 : Πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοι εἰσι οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι, τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῶον αἰεὶ γινόμενον ἐσθύεται, ἐπεὰν δὲ πάντα περιέλθῃ τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὐτὶς ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐσθύνειν, τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῇ γίνεσθαι ἐν τρισχιλίοισι ἔτεσι. Τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσι οἱ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον οἱ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἐωυτῶν ἐόντι τῶν ἐγὼ εἰδῶς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω.

C'est à Phérécyde, certainement allié aux Orphiques, que d'autres reportent l'invention de la métempsychose; entre les différents « replis » de sa cosmogonie se trouvent les portes par où passent les âmes qui entrent dans la vie ou en reviennent (1). Il y a donc, chez les Orphiques, un cycle des naissances, une roue de la génération et du destin (2). Dans ce cercle, il n'y a pas que les âmes à évoluer; il est probable que l'univers entier est soumis à un renouvellement périodique, dans lequel tous les phénomènes du monde vivant comme du monde inanimé se répéteront identiques (3). L'idée du cycle est ainsi étendue à toute la nature.

Toutefois le cycle se rompt pour les âmes; non pas pour toutes, mais pour celles des privilégiés qui ont eu part aux mystères orphiques et, parmi celles-là, pour celles qui ont accompli une expiation suffisante. « Il y a beaucoup de thyrsophores, mais peu de vrais bacchants (4) ». La libération définitive est une rentrée au sein de la divinité. Mais cette récompense devait être proposée sous des images assez grossières; le bonheur céleste prenait la forme d'un banquet et l'on ne trouvait d'autre prix de la vertu, au dire de Platon, qu'une éternité d'ivresse (5).

Il y a donc sortie de la divinité et rentrée en la divinité. Mais cette divinité originelle et finale est-elle représentée comme un principe unique?

Ici encore nous ne pouvons nous appuyer que sur des

(1) SUIDAS, v. Φερεκύδης : ... και πρώτον τὸν περὶ τῆς μετεμψυχώσεως λόγον εἰσηγήσασθαι. — PORPH., *de antr. Nymph.*, 31 : τοῦ Συρίου Φερεκύδου μυχοῦς και βόθρους και ἄντρα και θύρας και πύλας λέγοντος και διὰ τούτων αἰνιτισμένου τὰς τῶν ψυχῶν γενέσεις και ἀπογενέσεις. GRUPPE, *Gr. Myth.*, 428.

(2) RHODE, *Psyche*, II, 123 : κύκλος τῆς γενέσεως (fr. 226), ὁ τῆς μοίρας τροχός.

(3) RHODE, *ib.*, note 2 : οἱ δ' αὐτοὶ πατέρες τε και υἱές ἐν μεγάροισιν (πολλάκις) ἢ δ' ἄλοχοι σεμναὶ κεδναὶ τε θυγατρὲς γίνονται ἄλλήλων μεταμειθεμένησι γενέθλαις frg. 225, 222 Rhaps.

(4) PLATON, *Phédon*, 69, C ad fin. ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δὲ τε παῦροι.

(5) Rép., II 363 C/D : Εἰς "Αἰδοῦ γὰρ ἀγχιόντες τῷ λόγῳ και κατακλίναντες και συμπόσιον τῶν ὀπίων κατασκευάσαντες ἐστερανωμένους ποιοῦσι τὸν ἅπαντα χρόνον ἤδη διάγειν μεθύοντας, ἠγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον.

fragments ou des rapports très postérieurs. Mais la tendance à faire, du principe d'où sortent les mondes et du terme où ils se résolvent, une seule et même unité est commune à plusieurs penseurs du sixième siècle.

Aristote trouvait déjà, dans Phérécyde, une intention analogue : parmi les différences qu'il relève avec plaisir entre Phérécyde et les anciens poètes, l'une a trait au gouvernement du monde, attribué à Zeus. Les anciens poètes donnaient le gouvernement et la royauté, non aux facteurs premiers chronologiquement, la Nuit, le Ciel, le Chaos, l'Océan; mais à un facteur tardif, à Zeus. Phérécyde a brisé avec cette habitude des cosmogonies; car il a donné le rôle de principe à celui qu'il fait maître du monde (1). Toutefois, si le Zeus de Phérécyde est primitif, il n'est pas seul; à côté de lui existent, éternels comme lui, Chronos et la terre (2). Que Zeus soit encore chez lui force et principe vital plutôt que cause intelligente, cela n'est pas pour le séparer des théogonies orphiques; car le premier principe des choses a peut-être gardé beaucoup, en ces cosmogonies, de sa nature de feu primitif (3); et, dans la conception d'une divinité origine et fin des existences individuelles, Dieu sera plus souvent source spontanée d'émanation que producteur conscient.

La tendance est beaucoup plus claire dans le poème théogonique mis sous le nom de Linos; poème qu'on ne peut dater que par des critères internes, mais qui, si, à la rigueur, il peut être postérieur au sixième siècle, reproduit assurément des idées de cette époque (4). L'unité primitive, la séparation effectuée par une force encore mythologique, la réunion finale, la durée de la vie cosmique fixée à 10.800 ans; tels en sont les traits essentiels.

(1) ARIST., *Mét.*, N. 4, 1091 b, 3-10 : Οἱ δὲ ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι... βασιλεύειν καὶ ἄρχειν φασὶν οὐ τοὺς πρώτους, οἷον Νύκτα καὶ Οὐρανὸν ἢ Χάος ἢ Ὀκεανόν, ἀλλὰ τὸν Δία... Οἱ γὰρ μεγιστοὶ αὐτῶν καὶ τῶ μὴ μυθικῶς ἅπαντα λέγειν, οἷον Φερεκύδης καὶ ἕτεροὶ τινες, τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασιν.

(2) Th. GOMPERZ, I, p. 93. P. DECHARME, *La Critique*, p. 28.

(3) GRUPPE, 1114-3.

(4) GRUPPE, *Culte und Mythen*, p. 629. *Gr. Mythologie*, p. 429.

A côté de Linos, Diogène nomme Musée, dont l'idée fondamentale est la même : de l'unité vient le tout, à l'unité tout retourne (1). Son troisième livre, d'ailleurs, contenait l'histoire des Titans, où la même pensée s'enveloppe sous le mythe de Zagreus (2).

Plus importantes sont les théogonies qui nous sont parvenues sous le nom d'Orphée. Le débat autour de leur importance ou de leur date respectives n'est pas encore terminé. Gruppe en cite six : celle que lisait Eudème; la théogonie rhapsodique ou théologie orphique ordinaire; la théologie d'après Hiéronymos et Hellanikos; celle d'Apollonios, celle d'Alexandre d'Aphrodise et celle de saint Clément Romain (3). Elles ne sont pas toutes d'égale importance; nous n'avons à nous occuper que de la théogonie rhapsodique, la seule qui soit relativement assez bien connue (4).

(1) *DIOG.*, *prooem.*, I, 3 (Diels Vors., 496, 25) φάναι τε ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γενέσθαι καὶ εἰς ταῦτόν ἀναλύεσθαι.

(2) GRUPPE, *Culte und Mythen*, 629, 630.

(3) *Ib.*, 632 suiv. Il y a grand débat sur la chronologie et l'importance respective des différentes versions de la cosmogonie orphique. M. GOMPERZ (d'après KERN, *De Orphei Epimenidis Pherecydis Theogoniis quaestiones criticae*. Berlin. 1888) n'en cite que quatre : Eudème — Apollonius — Jérôme et Hellanikos — Rhapsodies (p. 98 suiv.). Les trois premières sont, pour lui, négligeables. Celle d'Apollonius ne contient qu'une douzaine de vers et doit, pour M. Gomperz, avoir utilisé Empédocle aussi bien que Phérécyde. Les Rhapsodies (dans Damascius, ἡ συνήθης Ὀρφικὴ θεολογία, p. 317, 14 = αἱ φερόμεναι ῥαψωδίαὶ Ὀρφικαί, p. 316, 18) que M. Gomperz (p. 107) place entre Hésiode et Phérécyde et que M. KERN croit avoir été très répandues en Grèce à la fin du VI^e siècle, sont regardées comme tout à fait postérieures par RONDE (*Psyche*, II, p. 415 suiv.) et par GRUPPE (*Die rhapsodische Theogonie und ihre Bedeutung innerhalb der orphischen Litteratur*, dans les *Neue Jahrbücher für Klassische Philologie* (1890), XVII, suppl. Bd., p. 687-747), qui prétend que Platon ne les connaissait pas. Celle de Jérôme et Hellanikos est datée par M. Kern du milieu du II^e siècle av. J.-C. et M. Gomperz la dit « d'une date incertaine et d'une valeur douteuse », alors que P. SCHUSTER (*De veteris Orphicae theogoniae indole atque origine*. Leipzig, 1869) la croyait antérieure aux rhapsodies. Elle se confond à peu près avec celle d'Athénagore (GRUPPE, *Griechische Mythologie*, 430, 5). Pour la théogonie rhapsodique, on peut s'en tenir à l'opinion de Gomperz (p. 100), acceptant la démonstration de Lobeck et des critiques modernes « que les penseurs et les poètes du IV^e s. av. J.-C. la connaissaient et l'utilisaient ». Quant au courant de pensée d'où elle est sortie, M. DIELS le croit très ancien et tient pour « probable que la forme primitive de la théogonie orphico-rhapsodique remonte au VI^e siècle. » (*Arch.*, II, 91, cité par M. Gomperz, 99, n. 1).

(4) GRUPPE, *Griechische Mythologie*, p. 431 : « Nur die rhapsodische

De l'éther et du Chaos rempli par la sombre nuit, Chronos produit un œuf d'argent. Il en sort le premier-né des dieux, Phanès, appelé aussi Eros ou Métis ou Hérikapaios. Suit une génération divine intermédiaire, à laquelle appartiennent Kronos et Rhéa. Leur fils Zeus engloutit Phanès et réunit ainsi en lui les germes de toutes choses avant de produire la troisième génération des dieux et le monde visible. Ainsi, deux fois le monde est un. Une première fois en germe dans Phanès. Aussi Phanès ou Métis est-il, en même temps que premier-né (πρωτόγονος) premier générateur (πρῶτος γενέτωρ) (1). Une seconde fois dans la καταπόσις en Zeus. Dieu devient ainsi unité productrice de multiplicité (2). Ainsi peut-il être dit « tête et centre en même temps, duquel tout procède (3). » Mais cette unité garde un anthropomorphisme grossier. Quand Zeus eut avalé Phanès, le ciel fut sa tête et son visage, le soleil et la lune furent ses yeux; nous verrons que c'est probablement cette unité anthropomorphique du monde que Xénophane s'efforce de corriger (4). Sur ce cycle cosmique se greffe le cycle de l'humanité, dont l'histoire de Zagreus est, en quelque sorte, le prototype. Car, né de Zeus, il est, après sa mort sanglante, absorbé et revivifié par Zeus; il est à la fois principe et modèle de la vie humaine, pour qui naître est mourir et mourir est renaître (5).

einigermassen bekannt ist ». Les fragments en ont été recueillis par LOBECK, *Agl.*, 465-601; ABEL, *Orphika*, fr. 48-140. H. DIELS, *Vorsokratiker*, p. 493, 24, cite la liste des générations telle que la donnaient les Néoplatoniciens (d'après DAMASC, *de princ.*, 123, p. 316, 18, RUELLE). GRUPPE (*Culte u. M.*, 642 suiv.) donne plusieurs extraits des fragments.

(1) ABEL, fr. 61.

εὐδαίμονα σεμνὸν

Μῆτιν, σπέρμα φέροντα θεῶν, κλυτόν, ὄντε Φάνητα

Πρωτόγονον μάκαρες κάλειον κατὰ μακρὸν Ὀλυμπον

et fr. 71 :

Καὶ Μῆτις πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρωσ πολυτερεπής.

(2) Zeus demande à la nuit (ABEL, fr. 121, 122) :

Πῶς δέ μοι ἔν τε τὰ πάντ' ἔσται, καὶ χωρὶς ἕκαστον.

(3) PROCL. *Tim.*, II, 95 suiv., LOBECK, p. 521.

Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται.

(4) Cf. F. DUEMMLER, *Zur orphischen Kosmologie*. Archiv. VII, p. 147 à 153; ABEL, fr. 120 à 124.

(5) GRUPPE, *Culte u. M.* 647 suiv.; GOMPERZ, I, 140 suiv.

II. — *Le Pythagorisme.*

Nous retrouvons et le cycle cosmique et le cycle des âmes avec les Pythagoriciens. Leur alliance avec les Orphiques est attestée par le célèbre texte d'Hérodote. Parlant des Egyptiens, qui défendaient de vêtir de laine les morts, il s'arrête pour constater, en certaines sectes grecques, des interdictions analogues : « Ils ressemblent en cela, dit-il, à ceux qu'on appelle Orphiques et Bacchiques et qui ne sont en réalité que des Egyptiens, ainsi qu'aux Pythagoriciens (1). »

De fait, la fusion des idées religieuses est très complète entre Pythagoriciens et Orphiques et, très probablement, c'est le Pythagorisme qui emprunte. Il fut dès le début, une école de savants, de qui l'Orphisme n'aurait pu recevoir ses doctrines religieuses sans se teindre quelque peu de leur mystique théorie des nombres. Puisque rien de cette science ne transparaît dans les fragments orphiques, il est plus juste de croire que Pythagore, en débarquant à Crotona, y trouva des sociétés religieuses déjà vieilles et, déjà formées, les idées qui répondaient à ses aspirations. Mais il leur prêta le prestige de sa personnalité et de sa science et mit sur elles l'éclat d'une gloire politique éphémère (2).

L'idée du cycle cosmique est exprimée dans la curieuse réflexion d'Eudème à ses élèves : « Si l'on en croyait les Pythagoriciens, les choses devraient se répéter numériquement identiques. Et moi je reviendrais professer, avec la même baguette, devant vous semblablement assis;

(1) HÉRODOTE, II, 81 : Οὐ μέντοι ἕς γε τὰ ἱρὰ (des Égyptiens) ἐσφέρεται εἰρίνεα οὐδὲ συγκαταθάπτεται σφι· οὐ γὰρ ὅσιον. Ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσιν, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι, καὶ Πυθαγορείοισι· οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὅσιόν ἐστι ἐν εἰρινέοισι εἶμασι θαφθῆναι. Ἔστι δὲ περὶ αὐτῶν ἱρὸς λόγος λεγόμενος. — Sur l'interprétation très discutée de cette phrase, cf. MAASS, *Orpheus*, p. 164-166; ROHDE, *Psyche*, II, p. 107, note 1; ZELLER, *Ber. der Berliner Akad.*, 1889, p. 994. Nous avons suivi la ponctuation de M. DIELS (*Vorsokratiker*, p. 26 (4, 1)).

(2) Cf. l'histoire de sa tentative politique à Crotona et dans les villes avoisinantes de la Grande-Grèce, DIOD., XII, 9, 2; JAMBRIQUE, *De Pythagorica Vita*. La catastrophe qui mit fin à cet essai antique d'oligarchie religieuse est racontée 248-252.

et tout le reste se reproduirait ainsi en son enchaînement (1). »

Dans ce cycle de naissances et de renaissances était évidemment comprise l'âme humaine. Nos sources ne peuvent remonter jusqu'à PYTHAGORE, qui, très probablement, n'a rien écrit : l'importance religieuse accordée à la mémoire s'explique ainsi par l'habitude de livrer au seul souvenir les enseignements du salut. Philolaos fut le premier à mettre par écrit la doctrine en ces trois fameux volumes que dut acheter Dion de Syracuse pour le compte de Platon (2). Mais les légendes qui, de bonne heure, eurent cours au sujet de Pythagore montrent que sa pensée religieuse est absolument orphique. Pythagore est l'homme des renaissances. Hérodote, déjà, avait entendu, au bord de l'Hellespont, expliquer la croyance à l'immortalité de l'âme par la fabuleuse supercherie du prétendu élève de Pythagore, Salmoxis. Au cours d'un festin, celui-ci annonce aux Thraces que ni lui ni ses convives ni leurs descendants ne mourront ; ils reviendront vivre dans leur patrie d'une vie bienheureuse. Puis il s'arrange pour disparaître pendant trois ans : on le croit mort et on le pleure. La quatrième année, il reparaît et confirme ainsi, aux yeux des Thraces, sa prophétie (3). C'est au maître lui-même qu'Héraclide le Pontique attribuait le récit de ses vies successives (4). La série commençait par Aithalidès. Hermès, son père, lui avait donné à choisir le privilège qu'il voudrait, sauf celui de ne point mourir. Il obtint donc de se rappeler vivant ou mort tout

(1) Cf. Th. GOMPERZ, I, p. 152 et EUDÈME, *Phys.*, 51 (SIMPL. *ph.*, 732, 26), 'Ο δὲ αὐτὸς χρόνος πότερον γίνεται ὡσπερ ἐνιοὶ φασιν ἢ οὐ, ἀπορήσειεν ἄν τις... εἰ δὲ τις πιστεύσειε τοῖς Πυθαγορείοις, ὥστε πάλιν τὰ αὐτὰ ἀριθμῶ, κάγὰ μυθολογήσω τὸ ῥαβδίον ἔχων ὑμῖν καθημένοις οὕτω, καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὁμοίως ἔξει. καὶ τὸν χρόνον εὐλογόν ἐστι τὸν αὐτὸν εἶναι.

(2) JAMBL., V.P. 199 (probablement d'après Aristoxène) : Θαυμάζεται δὲ καὶ ἡ τῆς φυλακῆς ἀκρίβεια· ἐν γὰρ τοσαύταις γενεαῖς ἐτῶν οὐδεὶς οὐδενὶ φαίνεται τῶν Πυθαγορείων ὑπομνημάτων περιτετευχῶς πρὸ τῆς Φιλολάου ἡλικίας, ἀλλ' οὗτος πρῶτος ἐξήνεγκε τὰ θρυλούμενα ταῦτα τρία βιβλία, ἃ λέγεται Δίων ὁ Συρακούσιος ἑκατὸν μῶν πρίασθαι Πλάτωνος κειλεύσαντος. Cf. DIOG. LA., VIII, 6, Th. GOMPERZ, p. 108, 1.

(3) HÉRODOTE, IV, 95. Hérodote ne veut ni rejeter ni admettre absolument le récit, mais croit Salmoxis antérieur à Pythagore.

(4) DIOG., VIII, 4 à 6. HÉR., fr. 37 VOSS (DIELS, *Vorsokratiker*, 28).

ce qui lui serait arrivé (1). On voit que le fond même de l'histoire suppose, pour tous, les naissances successives : échapper à la mort et par suite, aux renaissances est impossible à l'homme et les dieux ne peuvent autre chose, pour leurs favoris, qu'éclairer et rendre consciente cette continuité entre les vies disparates, qui, pour le commun des mortels, demeurent isolées et apparemment indépendantes. Donc Aithalidès devient Euphorbe, celui que blessa Ménélas, lequel Euphorbe affirme avoir été Aithalidès et avoir reçu d'Hermès la précieuse mémoire. Il peut raconter, en effet, toutes les pérégrinations de son âme : quelles plantes, quels animaux elle avait successivement habités ; quelles épreuves elle a subies dans l'Hadès et quel y est le sort réservé aux autres hommes. A Euphorbe succède Hermotime ; et celui-ci a d'autres choses que son affirmation pour garants de ses merveilleux récits. Dans le temple d'Apollon, chez les Branchides, il sait retrouver la lance à figurine d'ivoire qu'y avait déposée Ménélas. Enfin, après Pyrrhus de Délos, la chaîne des personnalités s'arrête à Pythagore, dont le souvenir peut parcourir à son gré toutes les vies précédentes et dont la pensée, comme dit Empédocle, « n'a qu'à se tendre pour embrasser, d'un seul effort, toutes les choses qui existent, une à une, jusqu'à dix et vingt générations d'hommes (2). » Xénophane prenait moins au sérieux cette

(1) DIOG., VIII, 4 : τὸν δὲ Ἑρμῆν εἰπεῖν αὐτῷ ἐλέσθαι ὅτι ἂν βούληται πλὴν ἀθανασίας. Αἰτήσασθαι οὖν ζῶντα καὶ τελευτῶντα μνήμην ἔχειν τῶν συμβαινόντων. Sur les nombreuses formes de la légende, cf. ROHDE, *Psyche*, II, Anhang, 6 p. 417 à 421. M. W. SCHULTZ (*Studien zur antiken Kultur*, H. 1, Pythagoras und Heraklit) se représente l'enseignement de Pythagore comme un symbolisme suivi : « Ein grosses Gebäude von systematisch aneinander gereihten Gleichnissen scheint seine Lehre gewesen zu sein. », p. 88. L'histoire d'Aithalidès est donc, pour lui, une parabole effectivement employée par Pythagore. « Die Geschichte von Aithalides und seinen Metempsychosen ist ein solches Gleichnis, welches, als Tatsache erzählt, symbolisch zu nehmen war. Sie ist eine Parabel. » Cf. p. 14 et 16, l'essai de reconstruction du sens mystique de la parabole. Nous avouons n'avoir pu profiter du livre de M. Schultz ni pour Pythagore ni pour Héraclite autant que nous l'eussions désiré : il nous semble y avoir trop de subjectivisme dans la méthode.

(2) EMPÉDOCLE, *Καθαρμοί*, fr. 129.

Ἄοπότε γὰρ πάσησιν ὀρέξαιτο πραπίδεςσιν,
 ῥεῖ' ὃ γε τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσεν ἕκαστον
 Καί τε δέκ' ἀνθρώπων καί τ' εἴκοσιν αἰώνεσσιν.

ROHDE, I, 417, rapporte ces vers à Pythagore. Cf. PORPHYR. *V. P.* 30.

multiplicité de consciences et se faisait plaisir de raconter, avec un bon rire, comment le Maître, voyant battre un chien, reconnaissait, à la voix de la pauvre bête, l'âme d'un ami défunt (1).

Les Pythagoriciens n'auront pas, pour cela, une théorie de l'âme plus consistante que celle des Orphiques. Au dire d'Aristote, plusieurs regardaient comme des âmes les poussières de l'air; d'autres se représentaient ces corpuscules comme habités et mûs par des âmes (2). Une théorie d'apparence plus étrangère encore et même hostile à toute idée de survivance faisait de l'âme une harmonie ou bien encore un harmonisant : le corps est, en effet, composé de contraires et l'âme en est ou en fait la fusion et la synthèse (3). Ce n'est peut-être qu'avec la théorie de l'âme corpuscule que s'accorde le mot d'Aristote, très scandalisé d'une telle conséquence de la doctrine : n'importe quelle âme pouvait, nous dit-il, entrer en n'importe quel corps (4). C'est assurément chose inouïe pour une âme forme ou acte du corps; c'est peut-être aussi chose impossible pour une âme harmonie, qui ne peut être, évidemment, que l'harmonie d'un corps déterminé (5). Mais c'est chose qui va de

(1) XÉNOPHANE, *Elégies*, fr. 7. Pour le rapport à Pyth., D. L., VIII, 36 :

Καὶ ποτὲ μιν στυφελίζομενον σκύλακος παρίοντα
Φασὶν ἐποικίτραι καὶ τόδε φάσθαι ἔπος·
Παῦσαι μὴδὲ βράπιζ', ἐπεὶ ἡ φίλου ἀνέρος ἐστίν
Ψυχὴ, τὴν ἔγνων φθεγξαμένης αἰών.

(2) AR., *de Anima*, A, 2, 404a 16. "Ἐρασαν γάρ τινες αὐτῶν ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα, οἱ δὲ τὸ ταῦτα κινουῦν.

(3) *Ibid.*, 4. 407b 27 Καὶ ἄλλη δέ τις δόξα παραδέδοται περὶ ψυχῆς... ἀρμονίαν γάρ τινα αὐτὴν λέγουσι· καὶ γὰρ τὴν ἀρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι, καὶ τὸ σῶμα συγκεῖσθαι ἐξ ἐναντίων. — *Polit.* Θ 5 1340b 18 : Διὸ πολλοὶ φασὶ τῶν σοφῶν οἱ μὲν ἀρμονίαν εἶναι τὴν ψυχὴν, οἱ δ' ἔχειν ἀρμονίαν. MACROB., *S. Scip.* I, 14, 19. Pythagoras et Philolaos harmoniam (animam esse dixerunt). PLATON, *Phédon*, 86 B C; la théorie de l'âme harmonie exposée par Simmias.

(4) ARISTOTE, *de An.* A, 3. 407b 20. — Οἱ δὲ μόνον ἐπιχειροῦσι λέγειν ποῖόν τι ἡ ψυχὴ, περὶ δὲ τοῦ δεξομένου σώματος οὐθὲν ἔτι προσδιορίζουσιν, ὡσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα.

(5) C'est ce que comprend Simmias dans le *Phédon* (86 C). Εἰ οὖν τυγχάνει ἡ ψυχὴ οὔσα ἀρμονία τις, [δῆλον ὅτι], ὅταν χαλασθῇ τὸ σῶμα [ἡμῶν] ἀμέτρως... τὴν μὲν ψυχὴν ἀνάγκην εὐθύς ὑπάρχειν ἀπολωλέναι. L'âme, harmonie de tension, meurt par le fait de la détente et meurt avant le corps :

soi pour une âme chaînon de la série indéfinie des renaissances. Et ce qui montre bien que, dans toutes ces théories, on n'a pas encore cherché à concilier le rôle divin et le rôle vital de l'âme, c'est que PHILOLAOS, auteur de la définition par l'harmonie, se plaît à rattacher sa doctrine aux révélations des « antiques théologiens ». La vie terrestre est une expiation. C'est par châtement que l'âme a été soumise au joug du corps, enfermée en lui comme dans un tombeau (1). Peut-être lui aussi, en ses mythes « pleins d'esprit », aimait-il à comparer le corps à un tonneau. Mot que Platon ramène, pour le besoin de ses théories morales, à des étymologies très hasardées ; mais qui ne peut surprendre quiconque veut se rappeler la fête des Pithoigia et les antiques tombeaux ou jarres au bord desquels Hermès évoque les âmes des morts (2). Le même Philolaos enseignera que le corps ou la vie terrestre est une clôture ou un pare : c'est la divinité qui voulut y placer les hommes, ceux-ci sont donc une de ses possessions. Le pasteur a tous droits sur son troupeau : il faut attendre, pour quitter la vie, l'heure fixée par le maître et le suicide devient une impiété (3).

elle est harmonie d'un corps déterminé. Mais les Pythagoriciens ne devaient guère s'arrêter à cette conséquence : l'image que propose Cébès est beaucoup plus propre à exprimer le rapport de l'âme au corps dans la série des métempsychoses. L'âme use plusieurs corps comme l'homme use plusieurs habits. 87 D. Ἄλλὰ γὰρ ἂν φαίη ἐκάστην τῶν ψυχῶν πολλὰ σώματα κατατρίβειν, ἄλλως τε κἂν πολλὰ ἔτη βιωῖ.

(1) PHILOLAOS, f. 14 (DIELS). Μαρτυρέοντα δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντις, ὡς διὰ τινος [τινος?] τιμωρίας ἅ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σώματι τούτῳ τέθραπται.

(2) PLATON, *Gorgias*, 493 A. Καὶ τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνὴρ, ἴσως Σικελὸς τις ἢ Ἰταλικὸς παράγων τῷ ὀνόματι διὰ τὸ πιθανόν τε καὶ πειστικὸν ὀνόμασε πίθον.

(3) PLATON, *Phédon*, 62 B. Socrate rappelle à Cébès, qui l'a entendu de Philolaos à Thèbes, cet enseignement : Ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἐν τινι φρουρᾷ ἐσμὲν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύσειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν, μέγας τέ τις μοι φαίνεται καὶ οὐ βράδιος διιδεῖν. Οὐ μὲντοι ἀλλὰ τόδε γέ μοι δοκεῖ, ὦ Κέβης, εἰ λέγεσθαι τὸ θεοὺς εἶναι τοὺς ἐπιμελουμένους καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀθρώπους ἐν τῶν κτημάτων ταῖς θεοῖς εἶναι. Nous adoptons pour φρουρά la traduction de M. ESPINAS. *Du sens du mot φρ.* Archiv. VIII N. F. I, 449 à 454 : « Ce mot désigne l'enceinte, l'enclos où le troupeau est enfermé pour son bien ». M. Espinas fait remarquer que cette comparaison avec les esclaves et les animaux appartenant aux dieux n'avait, aux yeux de Platon, rien d'humiliant pour l'homme. Cette consécration était un honneur en même temps qu'un heureux sort : le ἱερόδουλος n'était

Pas plus qu'une théorie de l'âme, les Pythagoriciens n'ont une théologie (1). Dans tout ce qu'Aristote nous rapporte sur leur doctrine, il n'y a point mot de leurs enseignements sur Dieu. Les Pythagoriciens sont un ordre religieux, mais plus porté aux observances qu'aux systèmes. Autant que par leur métempsychose, leur religion a ses racines dans l'Orphisme et dans la religion primitive par toute la série des préceptes que nous ont conservés les Akousmata et les Symboles (2). Tout cela : prohibitions de certains aliments, de certains vêtements, de certains gestes, ne va pas au-delà des exigences non encore proprement morales de la pureté rituelle et matérielle. Ne pas toucher aux poissons sacrés; ne pas briser le pain; ne pas relever les miettes qui tombent, car elles appartiennent aux âmes des morts; ne pas porter aux doigts l'image divine, de peur de la souiller; en tout cela, il n'y a que minuties religieuses et souvenirs de primitifs tabous (3). Peut-être seulement pourrait-on admettre que, de bonne heure, se soit élaboré dans l'école un peu de cette allégorie morale que les commentaires postérieurs ont voulu retrouver sous les vieux symboles : comme ils aimaient à rechercher, dans toutes les parties du monde, des images de la divinité, ils devaient tendre à renouveler l'esprit religieux de rites déjà desséchés. En tout cas, à côté des purifications extérieures et ma-

ni méprisable ni digne de pitié. Cf. Phèdre, 274 A. M. ROHDE (II, p. 161, n. 2) rejette la traduction de M. Espinas et rend par « *Verwahrung* ».

(1) Th. GOMPERZ, p. 151. — « Les indications [sur le monothéisme (Cic. *de nat. deor.* I, 11 (27)] ou le dualisme (Aetius, chez Stobée Ecl. I, 1. = DOX, Gr. 302) des Pythagoriciens], pour autant qu'elles méritent créance, se rapportent évidemment à des phases postérieures du développement de la doctrine. »

(2) Les préceptes pythagoriciens nous ont été conservés dans les *Ἀκούσματα καὶ Σύμβολα*. D'après C. HÖLK, *De acusmatis sive symbolis Pythagoricis* (Kiel, 1894), le premier recueil des Akousmata fut fait par l'historien Anaximandre de Milet (1^{re} moitié du IV^e s.); le second par Aristote, probablement dans son livre *Περὶ τῶν Πυθαγορείων*; le troisième par un faussaire du 1^{er} s. av. J. C. qui l'attribua au médecin Androcyde, contemporain d'Alexandre. C'est ce pseudo-Androcyde qui commença l'allégorisation des symboles. Après lui viennent PLUTARQUE, *Quaest. sympos.* 8, 7. CLÉMENT D'ALEX., *Strom.* V, 5; et JAMBLIQUE, dans le dernier chapitre de son *Protrepticus*. Même dans ce que donne Jamblique (dans la vie de Pythagore), une bonne partie (82-86) vient d'ARISTOTE.

(3) JAMBL., *V. P.*, p. 84-86.

térielles, ils ont, de très bonne heure, dû penser à une purification plus personnelle et plus intime. Dans l'examen quotidien où le philosophe se rappelle, un par un et dans leur enchaînement, les actes de sa journée, il y a peut-être quelque chose de plus qu'un exercice de mémoire (1); et l'étude, chez eux, a eu pour but premier la purification de l'âme (2). Surtout ils infusent en ces vieux symboles un esprit nouveau : l'esprit de piété. Piété rationnelle, dont le principe est l'idée d'ordre. L'ordre de la vie, c'est de s'attacher à suivre Dieu. Maître et dispensateur de toutes choses, Dieu est, en outre, le gouverneur indispensable. L'homme, aussi bien que tout vivant, est un être violent, inquiet, ondoyant en ses désirs et ses passions. A cette anarchie de notre nature, il n'y a de remède que la surveillance et le gouvernement de la divinité et, de notre part, le « service » et la consécration aux dieux (3). Ce gouvernement est indispensable à la société comme à l'individu et l'on sait quelle fortune brillante, bien qu'éphémère, eut l'essai pythagoricien d'une Cité de Dieu (4).

De l'idée d'une divinité origine et fin des existences individuelles, nous ne trouvons, chez les Pythagoriciens, que des fragments épars. Toutes les idées concomitantes sont exprimées : le cycle universel, la série des renaissances, la purification et l'expiation. Mais, à l'origine du cycle, on ne nous décrit point l'unité divine d'où sortiront les existences plurales. La divinité de l'hylozoïsme antique est

(1) JAMBL., *Id.*, 165 (ἐκ τῶν Ἀριστοξένου πυθαγορικῶν ἀποφάσεων, DIELS, *Vors.*, 292 suiv.) οὐ πρότερον ἐκ τῆς κοίτης ἀνίστατο ἢ τὰ χθές γενόμενα [πρότερον] ἀναμνησθεῖη κτλ.

(2) RAMER, *An. Par.*, I, 172. "Ὅτι οἱ Πυθαγορικοί, ὡς ἔφη Ἀριστοξένος, καθάρσει ἐχρῶντο τοῦ μὲν σώματος διὰ τῆς ἰατρικῆς, τῆς δὲ ψυχῆς διὰ τῆς μουσικῆς.

(3) JAMBL., V, P. 86. Ὑβριστικὸν γὰρ δὴ φύσει τὸ ζῆον ἔρασαν εἶναι, ὀρθῶς λέγοντες, καὶ ποικίλον κατὰ τὰς ὁρμὰς καὶ κατὰ τὰς ἐπιθυμίας καὶ κατὰ τὰ λοιπὰ τῶν παθῶν. δεῖσθαι οὖν τοιαύτης ὑπεροχῆς τε καὶ ἐπαναστάσεως, ἀφ' ἧς ἔσται σωφρονισμὸς τις καὶ τάξις. "Ὡιοντο δὲ δεῖν ἕκαστον αὐτῶν συνειδῶτα τὴν τῆς φύσεως ποικίλιαν μηδέποτε λήθην ἔχειν τῆς πρὸς τὸ θεῖον οὐσίτητός τε καὶ θεραπείας. — *Ibid.* 137 (86-87). Καὶ ἀρχὴ αὕτη ἐστὶ καὶ βίος ἅπας συντέτακται πρὸς τὸ ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ.

(4) Th. GOMPERZ, p. 110-111.

acceptée en son ambiguïté : les Pythagoriciens disent indifféremment : Dieu, le Dieu, la divinité, les dieux (1). En quelle matière ou en quel principe rationnel réside cette divinité, sous quelle forme a-t-elle originairement renfermé la multiplicité des existences futures? Nul ne le dit. Y a-t-il, au cycle que décrit Eudème, un arrêt pour les âmes, qui rentreraient ainsi au sein de la divinité sans recommencer la série des existences? Nous n'avons, pour l'affirmer, que des renseignements très postérieurs et dépourvus de toute autorité (2). Il serait pourtant étrange, semble-t-il, que les Pythagoriciens, tout en regardant la naissance comme une peine, n'aient pas entrevu, au moins pour le sage et l'initié, l'heure de la séparation définitive : « Ce serait, dit Rohde, un bouddhisme sans promesse de Nirvana (3). » Ce qui semble préoccuper les Pythagoriciens, c'est plutôt la série des existences et la nécessité des purifications, qu'ils s'attachent peut-être à spiritualiser. L'idée d'origine ou de fin paraît moins les arrêter; la notion de l'unité source et terme des existences ne semble pas être formulée chez eux; et, quand ils rêvent une sorte d'unité religieuse, ils la cherchent moins dans l'unité d'un gouvernement centralisé que dans l'effort parallèle de cités fédérées.

(1) JAMBL., V. P. 82, 86 passim σπένδειν τοῖς θεοῖς .. οὐ πᾶρέρργον δεῖ ποιεῖσθαι τὸν θεόν. 174 : τὸ δεικνοῦσθαι περὶ τοῦ θεοῦ κτλ.

(2) Cf. ROHDE, II, 165, 2. Le texte de Cl. Mam. que cite ici Rohde est mis par H. Diels, *Vorsokr.*, 259, au rang des textes falsifiés. CLAUD. MAM., II, 7, p. 120, 12 *Engelbr.* « diligitur corpus ab anima, quia sine eo non potest uti sensibus. A quo postquam morte deducta est, agit in mundo incorporalem uitam. »

(3) ROHDE, *ib.*

CHAPITRE II

L'IDÉE D'UNE DIVINITÉ ORIGINE ET FIN DES EXISTENCES INDIVIDUELLES DANS LA PHILOSOPHIE : IONIENS-ÉLÉATES-ATOMISTES.

Des premiers philosophes Ioniens, Anaximandre est le seul en qui on puisse trouver quelque trace d'une conception mystique du cycle des existences. A la théologie stoïcienne, c'est d'Héraclite que viendra l'influence prédominante. Le divinité est chez lui origine et terme des existences individuelles; l'unité se divise en pluralité et la pluralité se résout en unité; mais unité et pluralité sont contemporaines et l'émanation du sein de la divinité est accompagnée d'un retour incessant à la divinité. L'idée de succession temporelle et d'évolution cosmique paraît encore plus compromise avec l'Éléatisme. C'est pourtant cette école qui prépare, pour Empédocle, les éléments les plus importants de sa conception : la divinité débarrassée de tout anthropomorphisme, l'unité parfaite et globale. D'autre part, l'atomisme, héritier du rationalisme de Parménide, ruine l'idée du divin et tout espoir de survie; mais il formule le grand principe d'une explication scientifique des choses. La chute dans la pluralité et le retour à l'unité divine pourront se traduire désormais dans la langue savante du mécanisme.

I

Il y a déjà, chez THALÈS, unité de forme originelle. Le principe est l'eau (1). En quelle mesure pouvons-nous y voir un principe métaphysique? Il est difficile de le dire. En tout cas, on ne parle pas d'un retour à ce principe.

(1) Diog. I, 27. ἀρχὴν δὲ τῶν πάντων ὕδωρ ὑπεστήσαστο.

La première ébauche ou le premier souvenir d'une conception mystique du retour à la forme originelle, nous les trouvons peut-être dès ANAXIMANDRE. Au début de tout est l'Apeiron. C'est de lui que vient l'origine à tous les êtres; c'est en lui que se résout leur destruction par une loi fatale; car ils se paient les uns aux autres, dans l'ordre des temps, la peine de leurs injustices (1). Cette forme originelle et finale est-elle Dieu? Aristote le conclut. L'Apeiron, voilà, pour Anaximandre, le divin; car, pour lui comme pour la plupart des physiologues, ce principe est immortel et indestructible (2). Aetius, à sa suite, nous dira que les cieux infinis sont dieux pour Anaximandre (3). Cicéron comprendra que les mondes innombrables qui se succèdent, naissant et mourant, c'est-à-dire sortant de cet indéterminé et y rentrant tour à tour, sont des dieux, mais des dieux qui naissent. Il se scandalisera qu'on ait pu ainsi regarder comme Dieu ce qui n'est pas éternel (4). Mais ce sont là inductions postérieures. Si l'on peut dire divin l'indéterminé d'Anaximandre, c'est par la même raison qu'on pourrait appeler divin le Chaos d'Hésiode : divin en ce que, de cet indéterminé, sortent, pour revenir s'y résoudre, toutes les déterminations successives : les dieux aussi bien que les hommes et que les choses. Comme tous les hylozoïstes primitifs, il est difficile qu'Anaximandre n'ait pas regardé le monde comme divin ou plein de dieux. Mais le caractère évident et premier de l'Apeiron n'est pas sa divinité, c'est son

(1) SIMPL., *Phys.* 24, 13 (THEOPHR. *Phys. Dox.* fr. 2; Diels, 476). Λέγει δ' αὐτὴν (τὴν ἀρχήν)... τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίχην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων. C'est M. DIELS qui a rétabli l'ἀλλήλοις que l'Aldine avait laissé tomber : le mot peut être important. Cf. F. LORTZING, *Bericht über die griech. Philos. vor Sokrates*. (Bursian. Jahresb. CXII, 1902, p. 179).

(2) ARIST., *Phys.*, Γ. 4. 203b 6 : καὶ τοῦτ'εἶναι τὸ θεῖον. ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὡς φησιν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλείστοι τῶν φυσιολόγων.

(3) AET., I, 7, 12 (DOX. 302) : Ἄ. ἀπεφήνατο τοὺς ἀπείρους οὐρανοὺς θεοὺς.

(4) Cic. *de nat. deor.* I, 25. Anaximandri autem opinio est nativos esse deos longis intervallis orientis occidentisque, eosque innumerabiles esse mundos. Sed nos deum nisi sempiternum intellegere qui possumus?

indétermination; sorte de vide confus d'où tout peut sortir et où tout peut rentrer; notion, dit H. Diels, essentiellement poétique (1).

Si le retour est une punition, la sortie était donc une faute? Nous avons trop peu de textes pour résoudre la question. D'autant que, à la rigueur, avec le texte actuel, on pourrait trouver probable l'interprétation un peu dédaigneuse de Simplicius; ce châtement réciproque des êtres qui se détruisent les uns les autres pourrait n'être, comme il le dit, qu'une expression poétique (2). Avec ANAXIMÈNE, cette forme originelle se précise. C'est l'air. Tout ce qui naît, tout ce qui fut, tout ce qui sera, en sort et y rentre par condensation et raréfaction: les dieux et les choses divines comme le reste (3). Sur la divinité de ce principe, Cicéron procède encore par conclusions. L'air est dieu; dieu produit toutefois; immense, infini et toujours en mouvement. Comme si une telle indétermination pouvait être dieu ou comme si, d'être né, n'entraînait pas la mortalité, qui exclut la divinité (4). Mais les textes n'autorisent ni ces inductions ni ces critiques. Les transformations d'une forme divine n'étaient point pour scandaliser la pensée antique, éprise des métamorphoses, et l'éternité *a parte ante* était chose inconnue aux dieux grecs. Saint Augustin, cette fois, serre de plus près la conception d'Anaximène. L'air est source universelle; les dieux ne sont ni niés ni passés sous silence; mais ce ne sont pas eux qui font l'air; ce sont eux qui sortent de l'air (5). C'est la conception des cosmogonies, ni analysée ni critiquée; prise telle quelle pour servir de fondement

(1) H. DIELS, *Über Anaximanders Kosmos. Arch. X*, 235. « Das Apeiron selbst ist ein urpoetischer Gedanke ». Le mot de Simplicius vaut, d'après Diels, pour toute la doctrine.

(2) Cf. p. 63, n. 1.

(3) HIPPOL., *Ref. I*, γέρα ἄπειρον ἔφη τὴν ἀρχὴν εἶναι, ἐξ οὗ τὰ γινόμενα καὶ τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι.

(4) CIC., *de nat. deor.* 10, 26. Aera deum statuit eumque gigni quasi aut aer sine ulla forma deus esse possit... aut non omne quod ortum sit mortalitas sequatur.

(5) AUG., *C. D.*, VIII, 2. Nec deos negavit nec tacuit; non tamen ab ipsis aera factum, sed ipsos ex aere ortos credidit.

à des recherches de détail. Les premiers Ioniens ne sont pas des métaphysiciens, mais des savants ou plutôt des chercheurs. Quand ils ont besoin d'une vue générale sur le monde, ils la prennent aux poètes ou aux théogonies (1). Il ne faut pas s'étonner si, chez eux, l'idée du retour n'est pas plus analysée que l'idée d'origine.

L'idée du cycle était dans les premiers Ioniens, encore qu'enveloppée. Le mot est dans HÉRACLITE. « Dans la périphérie du cercle, le commencement et la fin ne font qu'un (2). » Mais il y a quelque chose de plus que le mot. Il y a une doctrine du devenir : un principe cosmogonique divin qui subsiste sous la succession des êtres qu'il produit ; un ordre des métamorphoses décrit avec précision ; un cycle des naissances ou un échange incessant entre les êtres naturels, dans lesquels est comprise l'âme elle-même ; dans ce cycle, un ordre nécessaire, dont la formule éternelle et intelligente est le Logos (3). Nous trouvons donc bien, semble-t-il, chez Héraclite, formulée scientifiquement, l'idée d'une divinité origine et fin des existences individuelles. Mais c'est ici conception rationnelle d'un penseur isolé, très fier de son indépendance, très jaloux de tenir sa doctrine libre de toute attache avec les rêveries mystiques aussi bien qu'avec les tentatives scientifiques de l'époque. Aussi ne faut-il pas s'étonner que cette conception se présente, chez Héraclite, non seulement dépouillée de tout son cortège ordinaire d'idées religieuses, mais même consciemment hostile aux aspirations dont elles sont l'écho.

Tout devient un, un devient tout. La pluralité sort de l'unité et l'unité se résout en pluralité. Ce n'est pas Héra-

(1) M. RIVAUD, p. 84. « Absorbé par des recherches de détail, le savant n'a point le temps de renouveler l'explication générale des choses. Il l'accepte sans la contrôler, telle que le mythe la lui fournit ». Cf. p. 85 sur l'erreur qu'il y a à transformer Ioniens et Pythagoriciens en métaphysiciens.

(2) Hér. fr. 103 (DIELS, *Vors.*) ξυλὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρασ ἐπὶ κύκλου περιφερείας.

(3) Nous nous sommes largement inspirés, pour comprendre Héraclite, de M. RIVAUD, p. 108 à 127. Cf. surtout p. 125, son explication du Logos.

elite seulement qui le dit, c'est la raison même qui proclame que tout est un (1).

Quel est cet Un dont tout sort et où tout rentre? C'est le feu. Unité fondamentale en laquelle se résout ce monde que ni les dieux ni les hommes n'ont fait; monde qui toujours fut, est et sera; feu toujours vivant (2). Mais cette unité n'est pas l'immobilité sacrée des Eléates. Elle est en mouvement perpétuel et le feu a été choisi comme principe cosmique, moins parce qu'il est un corps que parce qu'il est un corps essentiellement fuyant, dont la nature est mobilité, souplesse, réceptivité toujours ouverte à toutes les métamorphoses (3). L'Un, qui est Tout, prend toutes les formes et accepte tous les changements; comme le feu, mêlé aux substances aromatiques qu'il embrase, change de nom avec les caprices des sensations individuelles (4).

L'unité d'Héraclite est donc moins unité de substance qu'unité de loi; c'est une unité perpétuellement détruite, jamais reconstituée de façon stable. On ne peut pas dire qu'il y ait, chez Héraclite, une histoire du monde. On n'y peut pas distinguer, comme on pourra le faire chez Empédocle, des moments en succession régulière: unité primitive, division de l'unité en pluralité, retour de la pluralité à l'unité. Tout est contemporain: il y a pluralité en même temps qu'unité, unité en même temps que pluralité. Le feu est éternel; son embrasement et son extinction, voilà sa mesure et voilà les dates qui divisent sa durée (5). Mais c'est une durée qui n'est, pour ainsi dire, pas successive; le courant de destruction et le courant de reconstruction sont parallèles. Héraclite dit plus: les deux chemins sont iden-

(1) Fr. 50. οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι.

(2) Fr. 30. κόσμον <τόνδ᾽>, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσθεννύμενον μέτρα.

(3) M. RIVAUD, p. 121. Th. GOMPERZ, I, p. 71.

(4) Fr. 67. ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη..... ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ <πῦρ>, ὅπταν συμμιγῆ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἕδον ἑκάστου.

(5) Cf. fr. 30 ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσθεννύμενον μέτρα.

tiques (1). C'est qu'il est parti d'un relativisme moral pour appliquer, au monde physique, l'identité des contraires observée dans le monde subjectif de la conscience (2). La succession des formes est chez lui une alternance de qualités; et cette alternance est, pour l'esprit réfléchi, une identité. Ce sont les contraires qui produisent l'union la plus belle : il en résulte une harmonie comme celle de l'arc et de la lyre, où les lignes se fuient en même temps qu'elles se cherchent. Harmonie invisible, bien supérieure à l'harmonie visible; c'est pour les gens éveillés seulement que le monde est un; mais cet éveil est un éveil de la pensée réfléchie; pour qui n'a pas cette pensée, les yeux sont mauvais témoins (3).

Donc, unité d'où tout sort en même temps que tout y rentre. Cette unité est Dieu, est Jupiter (4). Elle est intelligente par la loi qui la dirige; loi qui est mesure, ratio, logos; parole qui rend compte de tout et qui gouverne tout; parole éternelle comme l'unité, comme Dieu, comme le feu et la perpétuelle transformation dont elle est la formule permanente (5). Mais, dans cette divinité origine et terme des existences individuelles, on aurait tort de voir une conception mystique, un emprunt aux croyances orphiques.

On a voulu faire d'Héraclite le philosophe des mystères (6). Certaines formules, en effet, semblent créées pour évoquer ou traduire une intense impression religieuse : la petitesse de l'homme devant Dieu; le néant de l'insai-

(1) Fr. 60. ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή.

(2) Cf. M. RIVAUD, p. 117 à 120.

(3) Fr. 8. τὸ ἀντίξουν συμπέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἀρμονίαν. — Fr. 54. ἀρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων. — Fr. 89. τοῖς ἐγρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεισθαι. — Fr. 107, κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα βαρῆδάρους ψυχᾶς ἐχόντων.

(4) Fr. 32, fr. 67.

(5) Fr. 1 <τοῦ δὲ> λόγου τοῦ δ' ἐόντος <ἀεὶ>... γινομένων γὰρ <πάντων> κατὰ τὸν λόγον τόνδε... Cf. M. RIVAUD, 123 et 126.

(6) G. TEICHMÜLLER (*Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, 1. H. Herakleitos, 1876. — 2. H. (1878, p. 105-253) Herakleitos als Theolog. M. TANNERY (*Pour l'histoire*, p. 170 à 190) a répandu les idées de Teichmüller. Plus récemment E. PFLEIDERER (*Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee*, Berlin, 1886). Cf. DIELS, *Archiv. f. Gesch. d. Phil.* I, 105 suiv.

sisable et fuyante existence sensible devant l'éternel logos et le Dieu permanent. L'homme n'est qu'un enfant ou qu'un singe devant Dieu; ses idées ne sont que jeux d'enfants: seul, l'esprit divin a ses fins; Dieu seul mène tout et tout ce qui rampe obéit à son fouet (1). Mais cette providence intelligente est une raison trop universelle pour être morale: pour Dieu tout est beau et bon et juste; et l'idée de providence s'évanouit vite en celle d'un caprice souverain: « Le temps est un enfant qui s'amuse, qui joue aux dés; le gouvernement divin est un gouvernement d'enfant (2) ». Il détruit, en effet, au fur et à mesure qu'il édifie; il se détruit lui-même; il veut et ne veut pas être appelé Zeus (3).

Encore moins a-t-on le droit de faire d'Héraclite un Orphique. Le retour au feu primitif n'est pas conçu pour permettre un retour de l'âme à une divinité dont elle serait parente par quelque manière. S'il y a un démon dans l'homme, c'est sa raison et son caractère individuels (4); et manifestement, la grandeur de l'homme et tout ce qu'il peut y avoir en lui de divinité, c'est de comprendre la loi universelle et de s'unir ainsi à la raison générale. Il n'y a pas de survie récompense; de comprendre les choses « sub specie aeternitatis », voilà, pourrait-on dire, la seule immortalité personnelle qu'aurait pu concevoir Héraclite (5). Il n'y a pas plus de survie châtiment. S'il est réservé aux hommes, après la mort, des choses tout autres qu'ils ne désirent ou n'imaginent (6), n'est-ce pas précisément que la survie individuelle dont quelques-uns pouvaient parler est remplacée par le retour au grand Tout? Le feu, dont Clément

(1) Fr. 70. παιδων ἀθύρματα νενόμικεν εἶναι τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα. — 79. ἄνῆρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος. — 83. ἀνθρώπων ὁ σφώτατος πρὸς θεὸν πῖθηκος φανείται. — 11. πᾶν γὰρ ἔρπετον <θεοῦ> πληγῆ νέμεται

(2) Fr. 102. τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια. Ἄνθρωποι δὲ ἅ μὲν ἄδικα ὑπείληφασιν ἅ δὲ δίκαια. — Fr. 52. αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, περ-
τεῦων· παιδὸς ἢ βασιλητῆ. Th. GOMPERZ, I, p. 72.

(3) Fr. 32. ἐν τῷ σοφῶν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

(4) Fr. 119. ἦθος ἀνθρώπων δαίμων.

(5) Fr. 2. διὸ δεῖ ἔπασθαι τῷ <ξυνοῦ, τουτέστι τῷ> κοινῷ ἕνωτος γὰρ ὁ κοινός. Τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

(6) CLEM., *Strom.*, 146, p. 630. ἀνθρώπους μένει τελευτήσαντας ἄσσα οὐκ ἔπονται οὐδὲ δοκέουσιν.

nous dit qu'il menaçait les adeptes des divers mystères, est-il autre chose que la substance universelle, origine et terme des apparences individuelles (1)? En cette évolution universelle, il n'y a d'ailleurs pas plus de mort que de survie. Il n'y a que succession de formes. Mourir, pour l'âme qui est feu, c'est se changer en eau; pour l'eau, c'est devenir terre (2).

Héraclite a pourtant connu les Orphiques aussi bien que les Pythagoriciens. Il s'est même plu à constater l'accord possible de certaines de leurs croyances avec ses propres conceptions. La cérémonie du phallos échappe à ses sarcasmes parce qu'il s'amuse à la justifier par un jeu de mots (3). Mais cette affirmation qu'Hadès et Dionysos ne sont qu'un même dieu lui appartenait aussi bien qu'aux Orphiques. C'est pour sa philosophie à lui que la vie et la mort, comme le jour et la nuit, ne font qu'un. Mais, pour ce qui est la préoccupation constante des Orphiques, comme d'ailleurs pour toute forme de religion populaire, il n'a que mépris et railleries. Ces gens qui se purifient avec du sang comme d'autres se laveraient avec de la boue; qui prient des statues comme d'autres causeraient avec des maisons; qui se réjouissent du borbier; nuctipoles, mages, Bacchants, Ménades et Mystes; ils ne savent pas, car il y a à peine un homme à le savoir, que la pureté est intérieure et, seule, rend efficace un sacrifice (4). Quant aux maîtres de science, Pythagore aussi bien qu'Hésiode, Xénophane comme Hécatee, ils ne sont pas meilleurs docteurs que la populace et les aèdes de carrefours.

(1) Fr. 14. Τίσι δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος; νυκτιπόλοις, μάγοις, βάρχοις, λήναις, μύσταις. Τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ (CLEM., *Protrp.* 22, p. 18)

(2) Fr. 36. Ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή.

(3) Fr. 15. εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον αἶσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργαστ' ἄν. Ὁυτὸς δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος, ὅτεφ μαίνονται καὶ ληναίζουσιν.

(4) Fr. 5. (Purifications et prières). Fr. 13 (μῆτε βορβόρω χαίρειν). Fr. 69. JAMBL. *de myst.*, V, 15, distingue deux sortes de sacrifices : τὰ μὲν τῶν ἀποκεκαθαμένων παντάσασιν ἀνθρώπων, οἷα ἐφ' ἐνὸς ἄν ποτε γένοιτο σπανίως, ὡς φησιν Ἡ., ἢ τινῶν ὀλίγων εὐαριθμήτων ἀνδρῶν.

Leur science n'est que « polymathie (1) ». Sa science à lui, Héraclite, est plus simple et plus profonde : tout le monde ne la comprend pas. Aussi, quand il fait appel à la Sibylle furieuse ou bien au roi dont l'oracle est à Delphes, c'est orgueil d'écrivain et revendication audacieuse du droit à exprimer sa pensée comme il l'entend. Lui aussi compte bien ne mettre en ses paroles « ni sourire, ni ornement, ni parfum ». Lui aussi prétend bien « ne dire ni ne cacher la vérité, mais la faire entendre à qui sait entendre » (2).

II

Ce n'est pas à Héraclite qu'Empédocle empruntera l'unité primitive et finale. Son globe parfait lui viendra de PARMÉNIDE. Mais l'unité absolue et immuable de Parménide s'est constituée en réponse à l'unité toujours détruite d'Héraclite. Sa négation de la concevabilité du non-être vise, avant tout, à réfuter « ces hommes à deux têtes, sourds, aveugles, stupides, qui croient que être et non être est et n'est pas la même chose : hommes que toujours leur sentier ramène au même point (3) ». On ne voit pas que XÉNOPHANE ait attaqué ou visé Héraclite. Mais Héraclite, qui lui reproche sa « polymathie », aurait pu reconnaître en lui un ennemi de sa philosophie. Car Xénophane est, à vrai dire, le fondateur de l'Eléatisme. Parce qu'il est poète d'abord, d'une poésie beaucoup plus gracieuse que la sèche versi-

(1) Fr. 40, fr. 57, fr. 104. C'est pour Hésiode et Pythagore, Xénophane et Hécatéé, qu'il prétend prouver (fr. 40), que πολυμαθία νόον <ἔχειν> οὐ διδάσκει.

(2) Fr. 92. Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι καθ' Ἡράκλειτον ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φβεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν — Fr. 93. Ὁ ἀναξ οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

(3) Parménide. Fr. 6.

οἱ δὲ (les δίκρανοι) φοροῦνται
 Κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα.
 Οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταύτων νενόμισται
 Κού ταύτων, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

fication de Parménide, et parce que, d'autre part, sa pensée critique ou constructive a pris une orientation théologique, on s'est habitué, pendant longtemps, à le retrancher dédaigneusement du nombre des philosophes. Mais c'est vouloir faire des divisions trop tranchées. Un « poète qui réfléchit » est, tout autant qu'un non-poète qui réfléchit, un philosophe, si sa pensée s'intéresse à l'ensemble des questions qui préoccupent la science contemporaine et surtout si elle en dégage une conception maîtresse (1). Or, l'idée maîtresse de Xénophane est celle d'unité divine et d'unité immuable.

Cette idée s'affirme d'abord par la critique du polythéisme contemporain. D'après les fragments qui nous restent de ses *Silles*, on pourrait croire que ses reproches à la théologie des poètes avaient, avant tout, une intention morale. Homère, Hésiode ont prêté aux dieux tout ce dont les hommes rougissent (2). Mais sa critique est plus profonde. C'est l'anthropomorphisme qui est rejeté. Les mortels croient que les dieux naissent; qu'ils ont leurs costumes, leur voix et leur forme. Mais le Grec ne gardera point seul le privilège de façonner les dieux à son image. Les Éthiopiens ont aussi bien le droit de se les figurer noirs, avec des nez camus; les Thraces, de leur donner un teint roux et des yeux bleus. Les animaux mêmes, s'ils savaient parler, ne les feraient-ils point à leur propre ressemblance(3)? L'anthropomorphisme est donc un illogisme naïf. La même conclusion ressort des quelques réflexions que la tradition prête à Xénophane. Il y a autant d'impiété à faire naître les dieux qu'à les faire mourir; c'est, dans les deux cas, supposer un temps où ils n'existent pas. Si Leucothée est une déesse, pourquoi pleurer en lui sacrifiant; si elle est

(1) Cf. M. TANNERY, p. 127. « On le regarde trop comme un véritable philosophe, alors qu'en réalité c'est bien plutôt un poète humoriste » et M. BOVET, *Le Dieu de Platon* (Paris, 1903), p. 97. Pour M. Bovet comme pour M. Tannery, X. doit être rayé de la liste des philosophes. Ce fut, simplement « un poète qui réfléchissait ».

(2) Fr. 11.

(3) Fr. 14, 15, 16.

mortelle, pourquoi lui sacrifier (1)? Xénophane prétendait encore qu'entre les dieux il n'y a pas d'hégémonie; il ne serait pas convenable qu'un Dieu fût soumis au despotisme d'un autre; il n'y en a aucun qui ait des autres un besoin quelconque (2). Mais le *Traité de la Nature* était un vrai poème de philosophie constructive. Une idée positive de Dieu y était enseignée, sinon fondée dialectiquement. Les quelques fragments qui nous restent et quelques allusions de philosophes postérieurs nous permettent de reconstruire, au moins avec une grande probabilité, les traits essentiels de cette doctrine.

Il n'y a qu'un Dieu : le plus grand parmi les hommes et parmi les dieux. Il ne ressemble aux mortels ni par le corps ni par la pensée (3). Tout entier il voit; tout entier il pense; tout entier il entend (4). Sans fatigue, par la pensée de son esprit, il met en branle toutes choses (5). Toujours, dans le même endroit, il demeure, sans aucun mouvement; et point ne lui convient d'errer tantôt d'un côté, tantôt de l'autre (6).

Ce Dieu n'est pas un pur esprit. Il a un corps et une pensée qui ne ressemblent pas au corps et à la pensée des mortels.

(1) ARISTOTE, *Rhet.* B. 23, 1399^b 5. Οἷον Ξ. ἔλεγεν ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν· ἀμροτέρως γὰρ συμβαίνει μὴ εἶναι τοὺς θεοὺς ποτε. L'histoire de Leucothée, *Ibid.* 26. 1400^b 5.

(2) Le texte sur l'hégémonie. [PLUT.] STROM. 4 (EUSÈB., *Prép. év.*, I, 8, 4). Ἀποφαίνεται δὲ καὶ περὶ θεῶν ὡς οὐδεμιᾶς ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὐσης· οὐ γὰρ ὅσιον δεσποζέσθαι τινὰ τῶν θεῶν· ἐπιδείσθαι τε μηδεὶνὸς αὐτῶν μηδένα μηδ' ὅλως. Le texte a été très discuté. Comment accorder cette impossibilité de subordination du divin avec la pluralité des dieux? n'est-ce pas la preuve du monothéisme absolu de X? FREUDENTHAL, *Zur Lehre des Xenophanes Archiv. Bd. I.* 1888, répond (p. 340) que X. ne combat là que le commandement despotique de Jupiter, v. g., et peut-être les récits choquants des poètes « Dann hat X. nicht jede Unterordnung der Teilgötter unter dem Einen höchsten Gott, sondern nur die despotische Beherrschung der unteren Götter bekämpfen wollen; ja vielleicht hat er hier, wie in der angeschlossenen Erklärung über die Bedürfnisslosigkeit der Götter, nur die sehr anstössigen Erzählungen griechischer Dichter von der despotischen Regierung des Götterkönigs zurückgewiesen. »

(3) Fr. 23. Εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος. | Οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὔτε νόημα.

(4) Fr. 24. Οὐλὸς ὄρα, οὐλὸς δὲ νοεῖ, οὐλὸς δὲ τ' ἀκούει.

(5) Fr. 25. ἀλλ' ἀπάνευθε πάνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

(6) Fr. 26. Αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μέμνει κινούμενος οὐδέν,

Οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλη.

Il ne faut pas le concevoir sous la forme monstrueusement humaine du Zeus orphique, qui voit par des yeux et entend par des oreilles. Le Zeus de Xénophane a des sens encore, mais il n'a plus d'organes (1). Mais il a pensée et corps. Ce corps où la pensée est partout présente sans se canaliser en organes spéciaux, qu'est-ce autre chose que le monde? Platon l'entendait ainsi, quand il faisait remonter à Xénophane « et plus haut encore » cette doctrine éléatique, pour qui « ce qu'on appelle Tout est unité ». Aristote sait qu'on le prétend maître de Parménide et croit qu'il fut le premier à proclamer l'unité. Il n'y mit pas assez de précision, à l'avis d'Aristote; mais, « regardant le ciel tout entier, il dit que Dieu était un ». Simplicius, qui répète Théophraste, résume ainsi la doctrine: « l'être et le tout est un; cet un et ce tout est dieu » (2). Autant qu'Aristote, la pensée moderne réclame de Xénophane des précisions qui ne lui paraissaient point nécessaires. Devant ce Dieu-un, les dieux individuels ont-ils absolument disparu? On l'affirmait d'une façon commune jusqu'à Freudenthal; des critiques très importants l'affirment encore (3). Les raisonnements du *De Melisso* donnaient à la thèse une base apparemment très forte: « Si Dieu est le maître de toutes choses, il est nécessaire qu'il soit un. Deux ou plusieurs, les dieux seraient forcément égaux ou inégaux: inégaux, ceux qui seraient inférieurs ne seraient pas dieux et, seul, le serait

(1) Cf. F. DÜMMLER, *Arch.* VII, 151, fait remarquer que la répétition si énergique de οὐλος indique une polémique. Le dieu de X. voit tout entier, entend tout entier. Il n'a donc plus d'organes. La polémique supposée par Dümmler contre le Zeus orphique est très probable.

(2) PLATON, *Sophiste*, 242 D. Τὸ δὲ παρ' ἡμῶν Ἑλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἐνὸς τῶν πάντων καλουμένων οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις. — ARISTOTE, *Mét. A.* 5. 986^b 18. Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἐνίστασιν... οὐδὲν διεσαφῆνισεν... ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἐν εἶναι φησι τὸν θεόν. — SIMPLICIUS, *Phys.* 22. Τὸ γὰρ ἐν τούτῳ καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης.

(3) FREUDENTHAL. *Ueber die theologie des Xenophanes*. Breslau, 1886, et dans l'article cité. DIELS, *Ueber Xenophanes (Archiv X, 535)* tient encore pour le monothéisme absolu de X. Si ce monothéisme n'a pas duré après lui, c'est que le grand élan religieux de ce siècle est tombé pour toujours. « So ist es begreiflich, dass in der Entwicklung des Monotheismus, X. einen Gipfel darstellt, der in einsamer Grösse über den Glauben der Klassischen und hellenistischen Epoche emporrägt. »

celui qui les commanderait; égaux, il n'y en aurait aucun à être le maître, c'est-à-dire à être Dieu (1). Mais le *De Melisso* n'a aucune valeur en ce qui concerne Xénophane; et le poète, en combattant l'anthropomorphisme, n'a pas laissé de rester engagé dans le formulaire polythéiste. Non qu'on serait forcé de voir, en certaines formes plurielles, autre chose qu'une adaptation complaisante et naturelle à la pensée populaire. Mais l'affirmation même où Xénophane oppose sa théologie à la théologie des poètes a gardé les mêmes contrastes : le dieu unique et les dieux multiples s'y coudoient d'une façon étrange. « Un seul Dieu plus grand que les hommes et que les dieux (2) ». La contradiction est flagrante; mais elle n'existe que pour la pensée moderne. Xénophane pouvait dire : Dieu ou le monde est un, la pensée divine est répandue en toutes les parties de l'univers. Il pouvait, en même temps, en chacune de ces parties de l'univers, regarder comme un dieu la part de divin qui l'anime. En tout cela il restait dans la tradition de l'hylozoïsme : il lui rendait seulement l'immense service de donner une expression presque définitive à sa confuse tendance vers l'unité. Le système de Xénophane est un panthéisme unitaire.

Comment cet Un est-il immobile s'il est, en même temps,

(1) Nous résumons le long raisonnement du *de Melisso* (BEKKER, p. 977a 24-40. DIELS, *Vors.* p. 42). Le livre *Aristotelis qui fertur de Melisso Xenophane Gorgia* cc. 3. 4. paraîtrait, d'après M. DIELS (p. 41), avoir été écrit par un éclectique d'époque romaine. En tous cas son témoignage est nul pour Xénophane, douteux pour Mélissos, utilisable seulement pour Gorgias.

(2) Cf. les formes plurielles dans le fr. 18

οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν,
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον

où Xénophane affirme le développement lent et spontané du progrès humain. — dans le fr. 34 où X. note le défaut de certitude dans son enseignement sur la nature et les « dieux ».

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένηται οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων.

Cf. Cic. *de div.* I, 5: Colonius X., unus (seul des philosophes antiques) qui deo^s esse diceret, divinationem funditus sustulit ». FREUDENTHAL (art. cité, p. 336) remarque avec raison que, si X. eût été monothéiste, Cicéron ne lui eût pas fait dire « deos esse »; il l'aurait plutôt compté au nombre des athées, comme il fait pour Antisthène (*d. nat. deor.*, I, 13, 32 tollit vim et naturam deorum).

le Monde ? C'est qu'il n'y a pas de translation cosmique. Ici commence, avec Xénophane, l'hérésie, tant abhorrée d'Aristote, des « aphysiques » et des « statiques » qui font le monde éternellement immobile (1). Il n'y a qu'un monde : la terre. Elle a eu son histoire et ses mouvements intimes ; son évolution, comme celle des êtres qui l'habitent, est écrite en ces dépôts fossiles que le « polymathe » Xénophane avait eu souci d'observer (2). Mais il n'y a pas de révolution circulaire : les grands corps mêmes dont les apparitions et les disparitions chroniques avaient fait naître cette erreur d'un mouvement du ciel ne sont que des apparences fantastiques, des vapeurs brûlantes qui naissent et meurent chaque jour. C'est en cette prose que se résolvent les dieux célestes des poètes, Iris et les Dioscures : des nuages rouges et verts, des feux Saint-Elme (3).

Peut-être faut-il aller plus loin et dire que, déjà, cette unité cosmique et divine est conçue comme sphérique. La question a été très débattue ; les témoignages s'entremêlent et se contredisent. Pourtant il est sûr que Théophraste représente le monde de Xénophane comme sphérique (4). Était-ce simple conclusion de cette unité parfaite que Xénophane lui attribuait ? Était-ce anticipation, attribution à Xénophane d'une opinion soutenue par son disciple Parménide ? Oui, s'il est démontré à l'avance que le monde

(1) SEXTUS, *Adv. Math.* X, 46 — οὓς (les partisans de Parménide) ὁ Ἀριστοτέλης στασιώτας τε καὶ ἀφυσικούς κέκληκεν. — PLATON (*Théét.* 181 A) les avait déjà appelés οἱ τοῦ ὅλου στασιώται.

(2) Fr. 27. Ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ. Sur la géologie de X., cf. HIPPOL., *Ref.*, I, 14 (DOX, DIELS, 565) et Th. GOMPERZ, I, 175.

(3) AETIUS, II, 13, 14 (DOX, DIELS, 344) et fr. 32

Ἦν τ' Ἴριν καλέουσι, νέφος καὶ τοῦτο πέφυκε,

Πορφύρεον καὶ φοινίκιον καὶ χλωρὸν ἰδέσθαι.

(4) HIPPOL., *Ref.* I, 14 : φησὶ δὲ καὶ τὸν θεὸν εἶναι ἀίδιον καὶ ἓνα καὶ ὅμοιον πάντη καὶ πεπερασμένον καὶ σφαιροειδῆ καὶ πᾶσι τοῖς μορίοις αἰσθητικόν. De même ALEX. D'APHROD. (d'après SIMPL., *Phys.*, 23 et d'après THÉOPHR.) dans THÉODORET, IV, 5 (DOX, DIELS, 284, not.) : τὸ πᾶν ἔφησε σφαιροειδές. Contre cette sphéricité de la terre on invoque d'ordinaire le fr. 28 où la partie inférieure de la terre est dite s'en aller à l'ἄπειρον. Mais il ne faut pas traduire ce mot par « l'infini » ; par opposition à la partie supérieure, dont on voit la fin à ses pieds, on ne peut voir ni imaginer la limite de la partie inférieure ; c'est pour cela que M. DIELS (*Archiv.*, X, 1897, 530-535) traduit ἄπειρον par « das Unermessliche » l'incommensurable. Cf. DÖRING, *op. cit.* I, p. 74 suiv.

de Xénophane ne pouvait pas être sphérique. Seule, la phrase d'Aristote semble faire cette démonstration. Mais elle est vague elle-même. Xénophane, entre Parménide qui dit l'être limité et Melissos qui le dit illimité, n'a rien précisé et n'a paru toucher à la nature ni du limité ni de l'illimité (1). Mais la sphéricité était-elle exclue de l'Un de Xénophane? Cet Un est semblable de toutes parts; d'ailleurs il n'est certainement pas dit illimité plus que limité; s'il n'a pas la sphéricité, il y tend certainement et l'on comprend, l'on justifie presque l'anticipation de Théophraste.

Ainsi Xénophane a préparé pour Empédocle une divinité dégagée de l'anthropomorphisme. Il a préparé pour Parménide un être un, divin, matériel et pensant, immobile et homogène. Il lui a peut-être préparé aussi sa « double voie ». Ce poète théologien, qui a des opinions sur toutes les parties de la physique, connaît les bornes de son savoir : « La vérité, il n'y a point d'homme, il n'y en aura point à la connaître, sur les dieux et sur toutes les choses que j'enseigne. Arrivât-il à quelqu'un de rencontrer la vérité absolue, la rencontre demeurerait pour lui-même ignorée; en toutes choses, il n'y a que vraisemblance » (2). Au lieu de voir, en cette déclaration, un scepticisme que contredit le dogmatisme de ses affirmations sur Dieu et la nature, n'y pourrait-on trouver une distinction entre deux ordres de vérités (3)? C'est l'issue que prend Galien et elle peut être très raisonnable. Les dieux, les météores, les essais d'explication des phénomènes naturels, voilà ce qui est objet d'opinion; mais l'unité du tout et sa divinité, c'est certitude et enseignement positif (4).

(1) ARIST., *Met.*, A., 5, 986b 18. Διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον, ὁδ'ἄπειρον φησιν εἶναι αὐτό. Ἐ δὲ... οὐδὲν διεσαφήνισεν οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας εἴοικε θιγεῖν. ἀλλ'εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἐν εἶναι φησι τὸν θεόν.

(2) Fr. 34 cité page 74, note 2.

(3) Timon de Phlies fait de X. un sceptique, mais, gêné par le dogmatisme du *Traité de la nature*, représente X. s'excusant de cette palinodie sur son grand âge. TIMON, *Apud SEXT. Pyrrh.*, I, 33.

(4) X. présente la physique comme objet d'opinion, fr. 35 : ταῦτα δεδοξάσθω μὲν εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι. — Cf. GALIEN, *Hist. Phil.* 7 (DOX. Gr., 604. 17)... Ἐ. μὲν περὶ πάντων ἠπορηκότα, δογματίσαντα δὲ μόνον τὸ εἶναι πάντα

Xénophane est théologien, mais n'est pas mystique. Son unité divine est rationnelle et sévère. Parménide n'est pas du tout théologien. Son être un, parfait, immuable, n'est jamais appelé Dieu ni divin ; c'est pourtant de cet être global de Parménide qu'Empédocle fera sa sphère de béatitude.

Le non-être n'est pas ; il n'est ni concevable ni exprimable ; car il ne peut y avoir pensée que de ce qui est : être et pensée sont identiques (1). L'être est et ne peut pas ne pas être. Point de temps où il ne soit pas ; il est éternel et impérissable ; et Parménide répète le raisonnement de Xénophane : c'est ne pas être que de naître ou de mourir (2). Point de lieu non plus où il manque : l'être est indivisible, plein et continu (3). Aussi, point de mouvement ; immobile dans les limites où le retiennent des liens puissants, il demeure inerte en lui-même, identique et immuable ; car la nécessité le retient dans ses chaînes qui le bornent et l'encerclent (4). Ainsi lié par la Moira, entier et immobile, nécessairement limité, d'une limitation qui n'est pas manque mais achèvement, on ne peut le concevoir que comme la masse d'un globe parfaitement arrondi dont la surface est partout équidistante du centre (5). L'être de Parménide est donc un être de raison ; il a fallu nier le monde illusoire des sens pour affirmer son invisible continuité ; mais, au bout de ces syllogismes de la pensée pure, il apparaît concret, compact, matériel aussi bien que pensant. C'est une « matière de raison » qui s'oppose à la matière phénoménale ;

ἐν καὶ τοῦτο ὑπάρχειν θεὸν πεπερασμένον κ. τ. λ. M. DIELS (art. cit.) montre comment le rationalisme physique qui portait X. à regarder comme illusions d'optique tous les phénomènes célestes pouvait le conduire à cette généralisation de l'incertitude humaine.

(1) Parm. fr. 4, vers 6 et suiv. ; fr. 5 τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

(2) Fr. 8, vers 20. Εἴ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ(ι), οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσσεσθαι.

Τὼς γένεσις μὲν ἀπέσθεται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.

(3) *Ibid.*, vers 24. . . πᾶν δ' ἔμπλεον ἐστὶν ἐόντος

τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστὶν * ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.

(4) Fr. 8, vers 29 suiv. ταῦτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον.

(5) *Ibid.*, vers 42.

Αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ
Πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
Μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη.

c'est une unité invisible qui s'affirme derrière le mensonge de la pluralité visible. Le mysticisme des Orphiques et d'Empédocle fera de l'existence plurale un mal et une faute; le rationalisme de Parménide n'y voit qu'une illusion d'existence et, sinon un pur néant, du moins un monde phénoménal, dont la connaissance ne peut être objet de science logique et certaine.

Il s'attache pourtant à en expliquer la formation; car il veut tout enseigner « et le cœur inébranlable de la parfaite vérité et les opinions des mortels, en lesquelles il n'est point de certitude véritable (1) ». Dans la seconde partie de son poème, il expose une physique dont les détails sont empruntés aux systèmes les plus divers de la science contemporaine (2). Si Parménide, comme on le veut, eut une école fermée et stricte, analogue à celle des Pythagoriciens, l'étude des opinions diverses de la physique contemporaine servait-elle de propédeutique et d'introduction à ces exercices dialectiques qui durent faire le fond de l'enseignement parménidien (3)? Nous n'en savons rien. En tous cas, la physique de Parménide n'est, en aucun sens, originale. On a montré qu'en particulier elle emprunte beaucoup aux Pythagoriciens (4). L'indépendance de Parménide à l'égard du mysticisme pythagoricien et orphique n'en est que plus frappante.

Si le mythe qui sert de prélude au poème de la Nature n'est pas sorti de l'imagination, assez pauvre d'ailleurs, du poète philosophe, on n'est pas forcé d'y voir un emprunt au Pythagorisme ou à l'Orphisme. Parménide a pu trouver des précédents aussi bien dans Hésiode que dans le lyrisme

(1) Fr. 1, vers 28 suiv.

(2) Cf. M. RIVAUD, p. 134; P. TANNERY, *Pour l'histoire*, 234 suiv.; Th. GOMPERZ, I, 196.

(3) Cf. M. TANNERY, p. 224, d'après DIELS, *Über die ältesten Philosophenschulen der Griechen* (Philos. Aufsätze, 1886, p. 248 suiv.).

(4) V. g. dans sa théorie relative à la lumière de l'atmosphère, son explication des phénomènes de la génération, la position centrale de la terre sphérique.

grec (1). La Nécessité, la Moira, qui retiennent l'être en leurs liens puissants, conduisent le ciel et veillent aux bornes des étoiles (2), sont peut-être images plus spécialement orphiques; mais l'usage de telles métaphores ne prouve nullement une parenté de pensée avec les doctrines dont on utilise ainsi le vocabulaire. Héraclite a déjà employé la Diké et les Erinyes pour symboliser l'inévitable nécessité des lois cosmiques. Bien avant lui, Homère avait mis les Erinyes, à côté de la Moira et de Zeus, à la garde de l'infrafrangible destin (3). Enfin le rôle cosmogonique de l'Amour se retrouve dans cette déesse que Parménide place au milieu de ses couronnes ou sphères concentriques. « Elle préside en tous lieux à l'union des sexes et au douloureux enfantement et c'est elle qui conçoit l'Amour, premier de tous les dieux (4). » Mais, lors même que tout ce vocabulaire serait emprunt direct à l'Orphisme et non à une source neutre où l'Orphisme lui-même a puisé les images qu'il « mysticise, » le contraste entre la pensée rationnelle de Parménide et la théologie des Orphiques ou même des cosmogonies ordinaires n'en ressort que plus éclatant.

Le concept fondamental de Parménide est celui de l'Être. Éternel, immortel, tout entier existence et tout entier pensée, rien ne lui manque pour être dieu. La divinité semble non seulement admissible, mais exigée par ce concept d'être. La filiation Xénophanienne paraissait amener naturellement cette divinité. Or, le nom de Dieu n'est jamais prononcé. La fécondité du système Eléate est tout entière en deux idées poussées à leur extrême limite : l'idée de Dieu et l'idée d'Être. A son Dieu, Xénophane applique ce que nous appellerions l'idée de suffisance ou de perfection : un dieu n'est pas dieu qui naît, qui se meut et qui meurt.

(1) M. DIELS (*Parmenides Lehrgedicht*, 1897) a montré ces précédents et justifié la dédaigneuse appréciation d'Aristote et de toute l'antiquité sur le mérite poétique de Parménide.

(2) Fr. 8, vers 30.

(3) Cf. ce que nous avons cité page 10, n. 1 (*Il.*, XIX, 86) et Héraclite, fr. 94.

(4) Fr. 12, vers 3 suiv. Ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ κ. τ. λ.

Le dieu vraiment dieu doit rendre compte de soi-même et se suffire à soi-même : d'où l'éternité et l'immobilité. Parménide ne dit pas autre chose, sauf que, dans cette dualité indissolublement unie du monde et de Dieu, c'est au monde qu'il pense et que, l'idée de perfection, c'est à l'Être qu'il l'applique. L'être parfait doit à lui seul s'expliquer et se suffire : l'être n'est point qui peut naître, se déplacer, mourir, manquer en un point de l'espace ou du temps. L'idée de Dieu est oubliée ou plutôt remplacée; et remplacer est la manière la plus efficace de détruire.

Ainsi, de la conception d'une divinité origine et fin des existences individuelles, il semble que l'Éléatisme, en sa formule la plus parfaite, ait ruiné deux éléments essentiels : l'idée du cycle, l'idée du divin. Point de division de l'unité en pluralité; point de retour de la pluralité à l'unité; point de conception édénique et mystique de cette unité originelle; et si, dans un arrière-fonds dédaigné, subsiste cette idée d'existence plurale illusoire, rien n'est tenté pour en marquer l'accord possible avec l'idée d'une existence plurale mauvaise ou coupable. Il faudra à Empédocle une volonté bien arrêtée de syncrétisme pour aller chercher, dans Parménide, l'image de l'unité primitive et bienheureuse. Mais, en cela même, il ne fera que compléter l'un par l'autre les deux maîtres de l'Éléatisme et ramener, dans l'être global de Parménide, la divinité de Xénophane.

III

Dans la philosophie de cette époque, il semble que les contraires s'engendrent. L'atomisme, père du matérialisme scientifique, est d'origine parménidienne. Il se constitue pourtant par opposition à l'Éléatisme : à sa négation du devenir, il répond par une théorie scientifique du devenir. Division infinie de l'être, existence du non-être, ce que Parménide avait nié de toute sa conviction, LEUCIPPE

l'établit comme base de son système. Avec une multitude infinie d'atomes qu'un mouvement naturel rassemble ou sépare dans l'infinité de l'espace, il construit et détruit les mondes. Mais l'atomisme est bien, comme on l'a démontré, d'origine logique et dialectique (1). L'atome est une figure géométrique que, seule, peut atteindre la connaissance rationnelle, que désigne le nom même dont Platon appellera ses réalités immuables; il faut, pour le concevoir, nier le monde illusoire des sens, comme il le fallait pour concevoir l'être de Parménide. D'ailleurs, ces êtres concrets, compacts, éternels, ne sont que la monnaie de l'être parfait de Parménide; et la nécessité rationnelle suivant laquelle ils s'ordonnent ou se désagrègent, sans intervention aucune d'une puissance divine ou mythique, par la seule loi de la nécessité, n'est pas sans quelque rapport avec « l'autosuffisance » de ce monde parménidien qu'expliquent les seules exigences logiques d'un concept.

Empédocle est antérieur à Démocrite, mais il est contemporain de Leucippe. Or, avec celui-ci, les principes de l'atomisme sont posés, les termes essentiels de son vocabulaire sont créés (2). On peut donc se demander quels appuis ou quels obstacles devait trouver, dans ce système, la conception d'une divinité origine et fin des existences individuelles.

D'abord il n'y a pas d'unité primitive. Le Tout primitif est un indéterminé; quelque chose comme un chaos, où, dans le vide, s'agitent confusément, d'un mouvement naturel, les atomes en nombre infini (3). La pluralité n'est

(1) M. RIVAUD, p. 146, citant DILTHEY, *Einleitung in die Geistesw.*, I, 1883, p. 198. Sur les noms donnés aux atomes, M. RIVAUD, 148, et DIELS, *Elementum*, 16. Les atomes sont εἶδεα, ἰδέαι. Le 1^{er} mot est déjà dans Melissos, 7, 18.

(2) Cf. DIELS, *Vorsokr.*, p. 364, les termes disséminés dans les doxographes et qui proviennent du μέγας διάκοσμος de Leucippe : ἄτομοι, ναστά, μέγα κενόν, ῥυσμός κ. τ. λ. Cf. dans SIMPL., *Phys.*, 28, 4 (tiré de THÉOPHR *phys. op. fr.* 8) les principes essentiels de la doctrine de Leucippe; cf. ARIST. *de gen. et corr.* A. 8, 325a 23.

(3) ARIST., *de gen. et corr.*, 8, 325a, 23. Ἄλλ' εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐχ ἔν, ἀλλ' ἄπειρα τὸ πλῆθος καὶ ἀόρατα διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων. Ταῦτα δ' ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι. Sur ce mouvement naturel des atomes et les critiques d'Aristote, cf. Th. GOMPERZ, I, 359, M. RIVAUD, p. 166 suiv.

done pas à expliquer : elle est donnée. Donné aussi est le mouvement : pour la composition des mondes comme pour leur décomposition, il n'y aura pas à faire intervenir de puissance mythique ni de concept de faute commise ou réparée. Tout se fait par raison et par nécessité (1).

Mais le cycle est rétabli. Des atomes et du vide sortent une infinité de mondes qui reviennent ensuite s'y résoudre; et le même processus doit se renouveler éternellement (2).

L'atomisme, d'ailleurs, ne s'est pas dégagé complètement des explications théologiques et de la divinisation antique de la nature. Dans cette « puissance obscure, inintelligible » qui « agite le chaos primitif et en fait sortir lentement le cosmos », dans l'union des semblables et la loi rationnelle qui gouverne la formation et la destruction des mondes, on peut retrouver encore « une obscure notion de la nature et de la divinité (3). »

(1) LEUCIPPE, fr. 2. οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης.

(2) DIOG., IX, 31. κόσμους τε ἐκ τούτων ἀπαίρους εἶναι καὶ διαλύεσθαι εἰς ταῦτα. Cf. AET., II, 1, 3 (Dox. 327), SIMPLICIUS, *de caelo*, 202, 16.

(3) M. RIVAUD, p. 172, 173.

CHAPITRE III

EMPÉDOCLE D'AGRIGENTE

La physionomie d'EMPÉDOCLE est comme un portrait composite où se réunissent, sans se fondre entièrement, les traits les plus opposés : le rationalisme des philosophes et le mysticisme des prophètes (1). Le passé, le présent et l'avenir se côtoient et se choquent en cette figure aux multiples contrastes : le zèle du rédempteur, l'ambition mi-politique et mi-religieuse du restaurateur de la Cité de Dieu, les prétentions du médecin omniscient et du théurge tout-puissant, la solennité sacrée du révélateur et la rhétorique savante du maître des sophistes (2). Sa doctrine est le confluent de toutes les doctrines antérieures ; confluent encore trouble, où les courants de pensée les plus divers se mêlent, se superposent et se heurtent sans que s'unissent, en un sens définitif, en un ton fondamental, leurs orientations divergentes et leurs couleurs variées. Empédocle est poète : il écrit en vers aussi bien son *Traité de la Nature* que ses *Purifications* et revient ainsi aux premiers Eléates. Parménide est d'ailleurs le grand maître de cette pensée si ouverte à toutes les influences. Sa négation du devenir absolu est restée un dogme : c'est folie de croire que ce qui n'était pas puisse naître, que ce qui est puisse mourir et totalement disparaître (3). Sa sphère infinie, de toutes parts égale, de-

(1) ROHDE, *Psyche*, II, 174/5.

(2) Il a été le maître de Gorgias. Cf. DIELS, *Ueber Gorgias und Empedokles*. S. B. d. Berl. Akad. d. Wiss., 1884 (19) p., 343-368 et DIOG., VIII, 53. Sur sa médecine et sur sa magie, cf. Th. GOMPERZ, I, 243. PLUTARQUE, *de curios.*, 1. p. 515 c (il détourne les vents).

(3) Emp. *περὶ φύσεως* fr. 11.

Νήπιοι· οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι,
Οἳ δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἔδον ἐλπίζουσιν
Ἥ τι καταθνήσκειν τε καὶ ἐξόλλυσθαι ἀπάντη.

En rapprocher Parm. *περὶ φύσεως* fr. 8, vers 12 suiv.

meure pour Empédocle la forme parfaite de l'être; et, pour celui-ci comme pour Parménide, le vide, c'est le non-être, qui ne saurait trouver place dans la continuité du tout (1). Mais, pour concilier la rigueur de tels principes avec l'éternel devenir d'Héraclite, on sait à quels intermédiaires Empédocle s'adresse. A ceux qui veulent expliquer le monde au lieu de le nier; à ceux qui ont fait ou qui font la science. Aux Pythagoriciens d'abord, à qui il emprunte les quatre éléments : l'eau, l'air, la terre et le feu (2). Aux atomistes spécialement, qui lui donnent, de ses propres éléments, une conception plus nette, et surtout lui permettent de sauver, par une contradiction, le mouvement et la vie que rendait impossible sa négation du vide : c'est, en effet, de Leucippe qu'il doit tenir la théorie des pores (3). Enfin, c'est à la suite de l'atomisme qu'il conçoit l'histoire du monde comme le passage d'un chaos primitif à une ordonnance heureuse par l'intermédiaire d'unions et de séparations mécaniques. Logique éléate, science pythagoricienne et surtout atomistique, voilà le fond solide de la cosmologie d'Empédocle.

Cette cosmologie, on l'écrirait sans peine dans la langue du mécanisme le plus intransigeant. A l'origine, les éléments sont confondus dans la parfaite immobilité du sphéros. Mais,

(1) Fr. 28. — Σφαῖρος κυκλοτερής μονή περιηγεί γαίων. et le fr. 13 : οὐδέ τι τοῦ παντός κενόν πέλει οὐδὲ περισσό. Th. GOMPERZ, I, 252, note 1, voudrait faire dépendre le génitif τοῦ παντός de κενόν et traduire : « nulle part on ne peut dire : ici n'est pas le tout ». La façon dont [Ar] de MXG, 2, p. 976b 23 rapporte le texte ne permet point cette traduction; il n'est donc pas nécessaire de supposer un malentendu dans les témoignages d'ARISTOTE (*De caelo*, IV, 2) et de THÉOPHRASTE (*De sensu*, 1 suiv. DIELS, *Dox.*, 503, 10).

(2) Les éléments sont les « racines » des choses, fr. 6 (π. φ) τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρώτων ἄκουε. Sur l'histoire des quatre éléments chez les Grecs et les Hindous : Th. GOMPERZ, *op.*, *cit.* 246, et C. BAEUMKER. *Das Problem der Materie*, p. 69. On trouvera le problème traité à neuf dans le récent ouvrage de O. GILBERT, *Die meteorologischen Theorien des griechischen Alterthums* (Teubner, 1907). Nous ne l'avons connu que par le compte rendu de M. Lejay, dans *Revue critique d'histoire et de littérature*, 5 novembre 1908.

(3) DIELS (*Ueber Leucipp und Demokrit*, p. 104 suiv.) croit que le concept d'élément et la théorie des pores, commune à Emp. et aux atomistes, « n'a pu naître dans le sol de l'inconsistant et plat système d'E. », mais vient du matérialisme de L. La qualification de *νάστα* donnée aux atomes serait passée avec la théorie dans E. Cf. *Gorgias u. Empedokles*, *loc. cit.*

quand la force de répulsion qui demeurerait inactive à la conférence externe a repris son mouvement vers le centre, la séparation commence. Elle irait jusqu'à l'absolue division et l'éparpillement de l'être, si une force antagoniste ne ramenait les uns vers les autres les éléments dispersés, jusqu'à ce que, graduellement, se recompose l'unité primitive (1). On voit ce que peut être le monde en ce système : un passage ou un compromis entre l'unité parfaite et l'absolue division. Ainsi « tout ce qui a été, est ou sera, arbres, hommes et femmes et bêtes, oiseaux, poissons qui se nourrissent dans l'eau et dieux à longue vie à qui l'on rend honneur », tout cela n'est que mélanges différents et passagers des éléments éternels (2). Lucrèce pouvait donc bien saluer un prédécesseur en cet Empédocle qui lui paraît « à peine né de race humaine (3) »; et Platon était fondé à dire que rien, dans un tel monde, n'est effet « de l'intelligence, de la divinité ou de l'art, mais tout de la nature et du hasard (4) ». Or, à côté de cette cosmologie, où dieux et âmes ne peuvent être que des groupements éphémères de particules matérielles, Empédocle écrit avec autant de flamme l'histoire du monde telle que la rêvaient les Orphiques. Le démon qui souille ses mains dans le meurtre ou se parjure par un faux serment se voit banni de la divinité (5). Il tombe dans

(1) π. φ. fr. 17.

Δίπλ' ἐρέω · τοτὲ μὲν γὰρ ἔν ηὐξήθη μόνον εἶναι
Ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλεόν' ἐξ ἐνὸς εἶναι.

Description de la sphère primitive, fr. 27 à 30. Entrée en scène de la Neikos, 30 à 32. Recomposition graduelle de l'unité, fr. 35.

(2) Fr. 21, 10.

Ἐκ τούτων γὰρ πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔστι καὶ ἔσται,
Δένδρά τ' ἐβλάστησε καὶ ἀνέρες ἠδὲ γυναῖκες,
Θῆρες τ' οἰωνοὶ τε καὶ ὕδατοθρέμμοις ἰχθύς,
Καὶ τε θεοὶ δολιχαίωνες τιμῆσι φέριστοι.

(3) LUCRÈCE, I, 734.

ut vix humana videatur stirpe creatus

(4) PLATON, *Lois*, X, 899 B. ὠρῶν πασῶν ἐκ τούτων (les éléments) γενομένων, οὐ διὰ νοῦν, φασίν, οὐδὲ διὰ τινα θεόν οὐδὲ διὰ τέχνην, ἀλλὰ ὃ λέγομεν, φύσει καὶ τύχῃ.

(5) Καθαρμοί, fr. 115.

Ἐὔτε τις ἀμπλακίησι φόνῳ φιλὰ γυῖα μίηνῃ.
<Νεϊκεὶ θ'> ὅς κ(ε) ἐπίορκον ἀμαρτήσας ἐπομόσση,
Δαίμονες οἶτε μυχραίωνος λελάχασσι βίσιον,
Τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μάκρων ἀλλάχθαι.

l'existence terrestre, il arrive pleurant et criant dans cette demeure sans joie, dans cette prairie d'Até qu'habitent le meurtre et la haine et la légion entière des Kères (1). Là, il doit revêtir les corps les plus divers et, pendant trente mille saisons, parcourir l'un après l'autre « les douloureux sentiers de la vie (2) ». Le poète lui-même n'a-t-il pas été autrefois garçon et fille, arbrisseau, oiseau, poisson muet dans la mer (3)? Ainsi l'inexorable métempsychose emprisonne l'âme jusque dans les plantes et l'homme peut devenir ou lion qui dort dans la montagne ou laurier au beau feuillage (4). La vie des animaux sera donc sacrée au disciple d'Empédocle; il reviendra volontairement à cet âge heureux où toute créature était douce et familière à l'homme, où ne régnaient pas les dieux de la guerre et du sang, où l'on n'offrait à la divinité que de suaves parfums et des libations de miel (5). L'homme ne s'exposera plus à participer aux œuvres de haine et à répandre un sang qui vraiment est le sien (6). A cette condition il pourra, déli-

(1) Fr. 121.

... ἀτερπέα χῶρον,
 Ἐνθα Φόνος τε Κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα Κηρῶν
 Αὐχμηραὶ τε νόσοι καὶ σήψιες ἔργα τε βευστά
 Ἄτης ἀν λειμῶνα κατὰ σκότος ἠλάσκουσιν.

(2) Fr. 115, 7.

Φυομένους παντοῖα διὰ χρόνου εἶδεα θνητῶν.
 Ἄργαλέας βιότοιο μετταλλάσσοντα κελεύθους.

(3) Fr. 117.

Ἦδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμεν κοῦρός τε κόρη τε
 Θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔλλοπος ἰχθύς.

(4) Fr. 127.

Ἐν θήρεσσι λέοντες ὀρειλεχέες χαμαιεῦναι
 Γίγνονται, δάφναι δ' ἐνὶ δένδρεσιν ἠυκόμοισιν.

(5) Fr. 128.

Οὐδέ τις ἦν κείνοισιν Ἄρης θεὸς οὐδὲ Κυδοιμός
 Οὐδὲ Ζεὺς βασιλεὺς οὐδὲ Κρόνος οὐδὲ Ποσειδῶν,
 Ἄλλὰ Κύπρις βασιλεία.
 Τὴν οἴγ' εὐσεβέεσσιν ἀγάλμασιν ἠλάσκοντο

 Σμύρνης τ' ἀκρήτου θυσίαις λιθάνου τε θυώδους,
 Εὐοθῶν τε σπονδὰς μελιτῶν ῥίπτοντες ἐς οὔδας.

(6) Fr. 136.

Οὐ πᾶςσεσθε φόνοιο δυσηχέος; οὐκ ἐσορᾶτε
 Ἄλλήλους δάπτοντες ἀκηδείησι νόοιο :

Les animaux sont nos parents (fr. 137); les plantes aussi; d'où abstention du laurier, de la fève (fr. 140, 141).

vraiment peu à peu son âme de l'iniquité, remonter l'échelle des naissances. A la fin de cette ascension, il deviendra devin, poète, médecin, chef des hommes sur la terre. Plus haut encore le place l'ultime métamorphose : dieu riche en honneurs, il viendra s'asseoir à la table des autres dieux, pour y oublier à jamais soucis, souffrance et mort (1). Ainsi le démon rentre au sein de la divinité, d'où le péché l'avait banni. Empédocle en est lui-même à la dernière période de la vie humaine. La tête couronnée de bandelettes, il va, partout admiré, enseignant, aux milliers d'hommes et de femmes qui le suivent, la voie du salut. Et déjà, aux yeux de tous comme à ses propres yeux, il est entré vivant dans la divinité : « Je suis parmi vous comme un dieu immortel (2) ».

Entre ces deux expositions, on a cru nécessaire de supposer, non seulement un intervalle de temps, mais aussi une évolution de pensée : qu'on mît premièrement la cosmologie scientifique ou l'histoire de la chute, on voulait que l'une fût la négation au moins implicite de l'autre (3). On arrive ainsi à mettre une cloison étanche entre les deux formules où s'exprime, chez Empédocle,

(1) Fr. 144. Le but de l'expiation est de se délivrer de l'iniquité *νηστεῦσαι κακότητος*. Le fr. 146 décrit les derniers degrés de l'ascension *ἐνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τίμησιν φέριστοι*. Fr. 147 le banquet divin : *ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὀμέσται, αὐτοστράπεζοι | εὔνιες ἀνδρείων ἀχέων. ἀπόκληροί, ἀτειρεῖς*.

(2) Fr. 112. *Ἐγὼ δ' ὄμιν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός* et la suite, qui décrit sa marche triomphale : *οἱ δ' ἄμ' ἔπονται | μυριοὶ ἐξερέοντες, ὅπη πρὸς κέρδος ἀταρπός*.

(3) M. BIDEZ (*La Biographie d'Empédocle*. Gand, 1894) date les *Φυσικά*, postérieurs selon lui aux *Καθαρμοί*, des dernières années d'Empédocle. DIELS (*Ueber die Gedichte des Emp.* Sitzber. d. Berl. Akad. 1898) adopte l'ordre inverse. M. DÖRING (*op. cit.*, p. 215) se décide pour la dernière hypothèse, après avoir posé en principe que les deux conceptions n'ont pu coexister dans le même esprit. « Die materialistische Naturlehre, nach der die Seele im Stoffe des Blutes besteht, und die Erlösungsbotschaft, nach der sie eine gefallene Gottheit ist, hatten nicht zusammen in demselben Bewusstsein Raum. Der Uebergang von der einen zur anderen hat zur Voraussetzung einen totalen Umschwung in der gesamten Gesinnung und Denkweise » M. Th. GOMPERZ dit : « La contradiction est, en partie, inexistante; et, pour une autre part, elle n'est nullement limitée à Empédocle, p. 264 ». Sans entrer, avec M. Gomperz, dans l'hypothèse d'une âme double, nous croyons, nous aussi, que la contradiction est au moins inconsciente et « nullement limitée à Empédocle »

l'idée antique du cycle : d'une part, la division mécanique de l'unité primitive en pluralité et le retour mécanique de la pluralité à l'unité; d'autre part, la chute des démons dans l'existence terrestre et leur rentrée au sein de la divinité. Or il y a, entre les deux formules, parallélisme conscient et mutuelle pénétration : et, si l'on trouve, en certaines compositions, des contradictions inéluctables, c'est qu'on les interprète avec la rigueur d'une pensée trop moderne.

Les forces mythologiques d'union et de séparation sont les mêmes dans les deux poèmes. Dans le *Traité de la Nature*, ce que nous avons appelé force de répulsion s'appelle, pour Empédocle, la Haine; et la force d'attraction est l'Amitié. De toute éternité elles existent, « elles étaient, elles seront et jamais, à ce que je crois, n'en sera dépouillée l'interminable durée. Tantôt la pluralité se résout en unité dans l'amour et tantôt l'unité se redivise en pluralité dans la haine du combat » (1). Il est certain que « le rôle respectif des deux principes ordonnateurs reste difficile à définir (2) ». Il devrait y avoir deux états opposés d'inexistence du monde : l'absolue séparation dans le Chaos et l'intégrale réunion dans le Cosmos; et, entre ces deux termes, deux naissances possibles du monde, l'une à mi-chemin de la séparation par la haine et l'autre à mi-chemin de la réunion par l'amour (3). Or Empédocle ne nous décrit que le monde construit par l'amour. Mais, si le rôle cosmogonique des deux forces n'est pas déterminé d'une façon claire, leur nature mythologique est indéniable. L'amitié, l'harmonie est encore ici la déesse de l'amour, Aphrodite, et « l'Eros fécond d'Hésiode (4) ». N'est-ce là que le double *deus ex machina* d'un

(1) Fr. 16 (π. φ.)

ἦι γὰρ καὶ πάρος ἔσκε, καὶ ἔσεται, οὐδέ ποτ', οἴω,
τούτων ἀμφοτέρων κενεώσεται ἄσπετος αἰών.

Cf. HIPPOL. *Ref.*, VII, 29, 247, 14. Τίνων τούτων; τοῦ Νείκουσ καὶ τῆς Φιλίας.
Fr. 17, 7.

ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συναρχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα,
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα Νείκουσ ἔχθει.

(2) M. RIVAUD, *op. cit.*, p. 185.

(3) M. DÖRING, *op. cit.*, p. 209.

(4) M. RIVAUD, *loc. cit.*

mécaniste inexpert? Alors pourquoi retrouvons-nous la haine comme principe de l'existence terrestre dans les Purifications? C'est elle qui inspire au démon le parjure fatal par lequel il sera chassé du sein de la divinité : ballotté de l'éther à la mer, de la mer à la terre, de la terre aux flammes de l'infatigable soleil et du soleil aux tourbillons de l'éther; transfuge errant de la divinité, parce qu'il s'est confié à la rage folle de la haine (1). Contre cette « pénible nécessité » n'est-ce pas encore l'amour qui combat sous le nom de la Grâce (2). Que si, dans ces deux noms mythologiques d'amour et de haine, on ne voulait voir qu'une traduction poétique, une allégorisation consciente du double mouvement d'union et de séparation, nous ne sommes point forcés d'y contredire. Mais, de quelque façon qu'on les interprète, il faut, pour être logique, garder, entre les deux poèmes, la continuité que garde Empédocle; et ne pas traiter différemment des forces qui, en ces deux endroits, portent les mêmes noms et jouent le même rôle. Pour les démons des Purifications comme pour les êtres individuels du Traité de la Nature, c'est la haine qui est principe d'existence séparée; c'est l'amour qui est principe de réunion progressive.

Non moins qu'entre les forces d'union et de séparation il y a, dans les deux poèmes, analogie étroite entre les deux conceptions de la divinité originelle et finale. L'unité du Traité de la Nature est une sphère matérielle et pourtant divine, d'où tous les traits anthropomorphiques sont soigneusement exclus; et la divinité des Purifications, de qui on écarte tout anthropomorphisme avec les mêmes formules et la même solennité, n'a rien d'inconciliable avec cette matière divine et globale. Dans l'Un-Tout que n'a pas entamé la haine « on ne voit point les rapides membres du soleil ni

(1) Fr. 115 φυγάς θεόθεν καὶ ἀλήτης

Νείκει μαινομένῳ πίσυρος.

(2) Fr. 116. στυγέει δύσκλητον Ἀνάγκην. Cf. PLUT., *Quaest. conv.*, X, 51, p. 745 C πολὺ μᾶλλον τῆς Ἐμπεδοκλέους Χάριτος.

la force chevelue de la terre ni la mer. Ainsi, dans le retrait profond de l'harmonie, git le sphéros arrondi, joyeux de l'unité où il s'enserre. A son dos ne pendent point deux bras; point de pieds, point de gencux légers, point de membres générateurs; c'est une sphère de toutes parts égale à elle-même. Ce n'est que lorsque la haine eut grandi dans ses membres et monté aux honneurs, les temps une fois révolus que lui marquait le grand serment réciproquement échangé, c'est alors seulement que s'ébranlèrent l'un après l'autre les membres du Dieu (1) ». Pour les Purifications, « bienheureux est celui qui s'acquiert une richesse de pensées divines, malheureux celui qui n'a des dieux qu'une opinion ténébreuse. On ne peut s'approcher de la divinité pour la voir des yeux ni la toucher des mains; et c'est pourtant, à la croyance, la route la plus facile vers le cœur de l'homme. C'est que la divinité n'a point une tête humaine liée à ses membres, point de bras qui pendent à son dos, point de pieds, point de genoux légers... rien qu'un esprit saint et inexprimable dont la pensée rapide parcourt le monde tout entier (2). » Les deux descriptions se répètent. La sphère du Traité de la Nature est donc divine au même titre que la divinité des Purifications. Celle-ci d'ailleurs n'est pas seulement un être divin spécial et personnel, Apollon par exemple. Les témoins mêmes qui appliquent à cet Apollon « dont il parlait toujours » notre description d'aspect spiritualiste notent qu'elle visait aussi la divinité

(1) Fr. 27.

ἐνθ' οὕτ' Ἡελίοιο διείδεται ὠκέα γυῖα
οὐδὲ μὲν οὐδ' αἴης λάσιον μένος οὐδὲ θάλασσα.
οὕτως Ἀρμονίης πυκινῶ κρύφῳ ἐστήρικται
Σφαῖρος κυκλοτερῆς μονή περιηγεί γαίῳν.

Idem, fr. 28. — fr. 29.

Fr. 30

οὐ γὰρ ἀπὸ νώτοιο δύο κλάδοι ἀίσσονται,
οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν(α), οὐ μήδεα γεννήεντα.
αὐτὰρ ἐπεὶ μέγα Νεῖκος ἐνὶ μμελέεσσιν ἐθρέφθη
ἔς τιμάς τ' ἀνόρουσε τελειομένοιο χρόνοιο
ὅς σφιν ἀμοιβαῖος πλατέος παρελήλαται ὄρκου.

Fr. 31

πάντα γὰρ ἐξείης πελεμίζετο γυῖα θεοῖο.

(2) fr. 132.

ὀλβιος, ὃς θεῶν πραπίδων ἐκτίσατο πλοῦτον,
δειλὸς δ' ὧ σκοτόεσσα θεῶν πέρι δόξα μέμηλεν.

en général (1). Le poète qui donne à ses éléments des noms de dieux personnels ne pouvait-il pas appeler Apollon le sphéros en qui les éléments fusionnent dans une harmonie parfaite (2)? Que manque-t-il pour identifier absolument la divinité du Traité de la Nature et la divinité des Purifications? L'obstacle au rapprochement serait-il dans cette intelligence sainte, inexprimable que l'on n'oserait prêter au sphéros? Ce serait oublier tout l'hylozoïsme antérieur et prêter à Empédocle l'idée d'un esprit absolument dégagé de la matière, idée que nous ne trouverons même pas chez Anaxagore. On a donc le droit d'adopter, moins ses additions néoplatoniciennes, l'interprétation d'Hippolyte, qui commente toute l'histoire de la chute par la métaphysique du Traité de la Nature (3). Le Dieu d'Empédocle est la sphère et cet état d'unité parfaite qui précède la division en pluralité opérée par la haine; c'est la même sphère en son unité reconstituée par l'amour. Nous avons bien ici, sous la forme la plus parfaite qu'elle prendra chez les antésocratiques, l'idée d'une divinité origine et fin des existences individuelles.

Si l'on cherche à reconstituer, d'après les textes épars qui

- fr. 133 οὐκ ἔστιν πελάσασθαι ἐν ὀφθαλμοῖσιν ἐφικτόν
ἡμετέροις ἢ χερσὶ λαβεῖν, ἢ ἵπέρ τε μεγίστη
πειθοῦς ἀνθρώποισιν ἀμαξίτος εἰς φρενὰ πίπτει.
- fr. 134 οὐδὲ γὰρ ἀνδρομήη κεφαλῇ κατὰ γυῖα κέκασται,
οὐ μὲν ἀπαι νώτοιο δύο κλάδοι αἰσσοῦνται,
οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν(α), οὐ μήδεα λαχνήεντα,
ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἐπλετο μοῦνον,
φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσοῦσα θοῆσιν.

On remarquera le contraste de cette description de la divinité avec le Zeus des Orphiques. Empédocle, dit avec raison F. DÜMMLER (p. 152), va plus loin encore que Xénophane : son dieu n'a plus besoin, non seulement d'organes, mais même de sens. Il est une pensée. Mais nous croyons, contre DÜMMLER, que cette pensée est toujours unie à la matière.

(1) AMMON, *de interpr.*, 249, 1. Busse. προηγουμένως μὲν περὶ Ἀπόλλωνος, περὶ οὗ ἦν αὐτῷ προσεχῶς ὁ λόγος, κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ περὶ τοῦ θεοῦ παντὸς ἀπλῶς ἀποφαινόμενος.

(2) F. DÜMMLER, *loc. cit.*, p. 151. « E. Kann aber auch ebenso, wie er den Elementen Götternamen gab, den Sphairos wegen der in ihm herrschenden Harmonie Apollon genannt haben. »

(3) HIPPOL., *Ref.*, VII, 29, 249 : θεὸν καλῶν τὸ ἐν καὶ τὴν ἐκείνου ἐνότητα ἐν ᾧ ἦν πρὶν ὑπὸ τοῦ Νείκου ἀποσπασθῆναι καὶ γενέσθαι ἐν τοῖς πολλοῖς τούτοις κατὰ τὴν τοῦ Νείκου διακόσμησιν.

nous restent, l'histoire du monde telle que paraît l'avoir conçue Empédocle, on s'aperçoit que cette histoire ne forme pas un cycle simple (1). C'est une évolution complexe où le mouvement circulaire de l'unité à l'unité par la pluralité, de la divinité à la divinité par les existences séparées, se répète en trois parcours concentriques. La même formule résume cette triple déchéance et ce triple retour : règne primitif de l'amour; — victoire de la haine; — règne final de l'amour. L'histoire de l'Univers, l'histoire des Démons, l'histoire de l'Humanité : telles sont les trois évolutions parallèles où semblent s'être exprimées, en cycles qui s'enchevêtrent plus qu'ils ne se distinguent, la métaphysique, la théologie et la morale d'Empédocle.

L'histoire de l'univers va de l'unité primitive du sphéros divin à son unité reconstituée. Le dieu originel est un globe matériel parfait où, par la force centrale de l'amour, les éléments dieux sont réunis dans une alliance étroite, qui est, à la fois, juxtaposition mécanique et cohésion consciente. Ce globe est pensant comme l'être de Parménide; divinité sans membres et sans organes comme le dieu de Xénophane, mais dont la perception ne s'exerce plus, comme chez Xénophane, par des sensations humaines; Apollon en tant qu'harmonie parfaite des quatre racines des choses, Zeus, Héré, Aidoneus et Nestis; matière vivante, compacte et pleine, non distinguée de l'esprit sacré qui l'anime, de la pensée rapide qui parcourt le ciel tout entier. En cet état de stable harmonie, la haine, rejetée à l'extrême limite du cercle, enveloppe extérieurement le globe divin comme une atmosphère impuissante. Mais c'est impuissance momentanée, recul extrême d'une force tenue en échec par une autre

(1) Cf. ROHDE, II, 187, note 3, la façon dont Rohde pense qu'on peut reconstruire le système. « So Können vermuthungsweise die empedokleischen Phantasien reconstruirt werden. » Dans le sphéros est comprise la divinité suprasensible. Dans la pluralité opérée par la haine, elle est séparée des éléments. La haine entre dans la divinité elle-même et ainsi les démons naissent par division de la divinité elle-même. Purifiés, ils rentrent, avec toutes les existences dispersées, dans l'unité originelle. On verra que notre hypothèse s'écarte quelque peu de cette construction de Rohde.

force, repos limite où la haine, parvenue au terme de son oscillation, hésite, pour ainsi dire, avant de reprendre sa marche vers le centre. Dès qu'elle se meut, la phase de destruction commence : « alors successivement s'ébranlent les membres du dieu » ; l'unité primitive et bienheureuse se divise, et, progressivement, tombe dans la pluralité. A mi-chemin de cette descente a pu, a dû peut-être, si l'on veut suivre en leurs conséquences les principes généraux du système, se former un monde. De l'émiettement du globe se constituent des groupes d'éléments plus ou moins durables : les systèmes cosmiques, les dieux à longue vie à qui l'on rend honneur, les démons dont la durée s'étend sur des siècles, les hommes, les animaux et les plantes. En cet éparpillement, le globe garde la divinité, la conscience et la pensée qu'il avait à l'état de réunion (1) ; chaque particule est, plus ou moins confusément, divine et pensante, car « tout a conscience et part à la pensée (2) ». Ainsi chaque parcelle séparée de l'être bienheureux conserve comme un souvenir de la félicité originelle, une tendance contrariée au retour : la vie séparée est une souffrance en même temps qu'une chute. Mais la haine peu à peu conquiert victorieusement tout le terrain et son œuvre aboutit à l'émiettement complet de l'unité. Ou plutôt l'œuvre n'aboutit pas. Le triomphe absolu de la haine n'est peut-être qu'un instant limite où, par une loi dont l'explication serait difficilement trouvée dans Empédocle, dès que le sphéros est arrivé à la dissolution complète, l'amour, qui jusqu'alors n'a cessé de lutter, se précipite brusquement au centre et la haine recule à la circonférence (3). Son recul n'est que

(1) Th. GOMPERZ, 262 : « Est-il possible d'admettre que ce qui, à l'état de réunion, est conçu comme divin et bienheureux, puisse devenir, à l'état de séparation, une masse inerte et morte, dépourvue de toute énergie et ne recevant ses impulsions que du dehors ? »

(2) Fr. 110. Si tu t'attaches à des choses étrangères, elles te quitteront en temps révolu, désireuses de retourner à leur origine première,

Ἡ σ' ἄφαρ ἐκλείψουσι περιπλομένοιῳ χρόνῳ

Σφῶν αὐτῶν ποθέοντα φίλην ἐπὶ γένναν ἰκέσθαι.

Πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νόματος αἴσαν.

(3) P. TANNERY, *op. cit.*, p. 312.

progressif, elle retient encore longtemps isolés bien des groupes d'éléments; mais, pendant tout ce temps, avance « l'élan victorieux de l'amitié » et se forment « les races innombrables des composés mortels (1) ». Composés toujours instables, qui se succèdent sans cesse à mesure que se cherchent et se fuient les éléments; jusqu'à ce que, au terme de ce mouvement triomphal de l'amitié, se reconstruise l'unité bienheureuse du sphéros.

Dans un compromis entre l'unité parfaite et l'absolue division se sont formés les composés mortels et, parmi eux, « les démons à qui sont échus de longs siècles de vie (2) ». Qu'ils soient nés dans le mouvement de descente ou dans le mouvement de retour, ils sont parcelles conscientes de l'unité primitive; leur vie est souffrance, désir contrarié de retour à leur origine. C'est là une souffrance inévitable. Mais rien n'empêche de prendre en son sens plein l'histoire que raconte le poète d'une autre souffrance que les démons s'attirèrent « pour s'être confiés à la rage folle de la haine (3) ». Il y a eu, en la vie de quelques-uns, une faute : ils ont souillé leurs mains dans le sang ou violé un serment. Pour cela, ils seront bannis de la divinité : « de leur rang, de leur plénitude de bonheur, ils tomberont sur terre et vivront avec les mortels (4) » et, pendant trente mille saisons, revêtiront toutes les formes des vivants. Le poète est un de ces démons tombés (5). Mais il sait que, à son errance, il y a un terme possible : par la série des purifications, il remontera progressivement jusqu'au rang « des dieux riches en honneurs » et prendra part à leurs banquets bienheureux (6). Ainsi, des démons aux démons, il y a cycle : bonheur

(1) Fr. 35, 12.

τόσον αἰὲν ἐπήει

ἠπιόφρων Φιλότητος ἀμεμφέος ἀμβροτος ὀρμή.

(2) Fr. 115, 5.

(3) Fr. 115, 5. νεῖκεῖ μαινομένῳ πίσυρος.

(4) Fr. 119.

ἐξ οἷης τιμῆς τε καὶ ὅσσου μήκεος ὄλθου

〈ὧδε πεσὼν κατὰ γαίαν〉 ἀναστρέφομαι μετὰ θνητοῖς.

(5) Fr. 115, 13. τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι.

(6) Fr. 146 et 147.

initial, faute et incarnations successives, bonheur enfin reconquis; règne de l'amour, confiance dans la haine et longue errance à travers les vies où domine la haine, abstinence des œuvres de haine et retour au règne de l'amour.

Est-il impossible que ce cycle nouveau s'insère dans le grand cycle cosmique? S'il y a formation du monde à mi-chemin de la dissolution du sphéros, on peut concevoir ainsi une première existence des démons, leur faute, leur punition immédiate par leur passage, d'ailleurs naturel, aux courtes vies des autres composés. Ils descendent ainsi progressivement jusqu'à ce que, la dissolution achevée et le monde se reformant, eux aussi, entraînés dans le mouvement de l'amour, remontent, par incorporations successives, à leur premier état. L'avantage de cette solution serait d'enclorre, dans une seule évolution cosmique, leur chute et leur rédemption. Mais c'est une hypothèse dont on peut se passer (1). En n'importe quelle période cosmique on place leur naissance, leurs métempsychoses forcées sont possibles pour Empédocle; à moins qu'on ne transporte abusivement en sa pensée les analyses et les oppositions de concepts où la critique moderne trouve un obstacle.

Toute survie, dit-on, est impossible en son système : « si la vie intellectuelle n'est que le résultat de la combinaison de substances corporelles, elle est subordonnée, en tant qu'existence individuelle, à telle ou telle combinaison de substances; l'âme n'a donc pu exister avant la formation de son corps et ne peut non plus lui survivre (2). » Mais les difficultés sur la préexistence ou la persistance des person-

(1) Cf. E. ZELLER, *Trad. Bourroux*, 2, 230. « Cette cosmogonie présente, à vrai dire, une lacune frappante... il devrait se produire des êtres individuels au moment où le sphéros se résout en éléments. » Or c'est à la création qui suit la séparation opérée par la haine et à elle seulement « que se rapportent tous les fragments et tous les documents que nous possédons; et les vers cités plus haut ne semblent pas non plus laisser de place pour une exposition détaillée de ce qui est arrivé et de ce qui s'est formé au moment où les éléments se sont séparés du sphéros ». P. TANNERY croit que cette lacune n'existe pas; « dans la première de ces périodes, un cosmos, un monde semblable au nôtre est absolument impossible ». (*op. cit.*, p. 308).

(2) E. ZELLER, *ibid.*, 251.

nalités ne troublent pas Empédocle. S'il reconnaît à l'homme une personnalité, ce n'est qu'en tant que parcelle du Tout conscient; et lui vraiment croit à une préexistence, et cette existence antérieure lui paraît au moins aussi réelle que l'existence actuelle. « Aucun homme n'osera rêver qu'il n'y ait pour nous existence, conscience des biens et des maux que dans cette vie qu'on nous dit vivre maintenant; et que, avant la formation de notre composé mortel ou après sa dissolution, il n'y ait de nous aucune existence (1) ». En quoi consiste cette vie passée ou future? En ce que les éléments qui forment notre être en ont formé ou en formeront d'autres. Il n'y a point là question d'âme, ni de conscience indivisible et incommunicable du composé. Les éléments sont matière et pensée : leur cohésion dans l'unité du globe fait l'esprit sacré de la divinité, leur cohésion dans un composé mortel fait la conscience de cet être éphémère. Comme les parcelles du globe gardent souvenir de leur origine, il semble que les parties constitutives d'un composé puissent garder souvenir de leurs avatars successifs. D'ailleurs le souvenir n'est pas nécessaire pour l'expiation : dans la légende pythagoricienne, la continuité de conscience entre les vies successives n'est accordée que par privilège; c'est comme voyant qu'Empédocle a souvenir de ses vies antérieures. Mais son souvenir comme son espérance ne sont pas fondés sur des analyses savantes de concepts. Les éléments qui forment son être en ont formé une série d'autres; ils aboutiront, par une série nouvelle, à un composé, non pas quelconque, mais divin. Psychologie très pauvre, si l'on veut; mais, dans toute l'histoire des philosophes antérieurs, nous n'en avons pas trouvé de plus riche (2).

Les Purifications contiennent une description de l'âge

(1) Fr. 15.

οὐκ ἂν ἀνὴρ τοιαῦτα σοφὸς φρεσὶ μαντεύσαιοτο,
ὡς ὄφρα μὲν τε βιώσει, τὸ δὲ βίωτον καλέουσι,
τόφρα μὲν οὖν εἰσὶν, καὶ σφιν πάρα θειλὰ καὶ ἐσθλά,
πρὶν δὲ πάγην τε βροτοὶ καὶ <ἐπαὶ> λύθειν, οὐδὲν ἄρ' εἰσὶν.

(2) Cf. Th. GOMPERZ, p. 266, qui compare le cas d'Empédocle à celui de Philolaos.

d'or, où l'on peut voir une histoire de l'humanité dominée par la même loi qui régit l'histoire du monde et l'histoire des démons : l'homme va de l'amour à la haine et de la haine à l'amour, du bonheur à la souffrance et de la souffrance au bonheur (1). Quand, à la suite immédiate de la division du globe ou avant sa reconstruction définitive, s'assemblèrent les composés qu'on appelle des hommes, il y eut d'abord un âge d'innocence. Sous le règne de Cypris on n'offrait point aux dieux de victimes sanglantes, rien que l'encens, la myrrhe et le miel et des simulacres d'êtres vivants; l'amour était partout, dans l'arbre qui prodiguait ses feuilles et ses fruits, dans les oiseaux et dans les bêtes comme dans l'homme (2). La guerre vint et les meurtres et la nourriture criminelle et la souffrance. L'humanité ne peut reconquérir le bonheur de l'âge d'or qu'en revenant à ses abstinences : purifiez-vous aux cinq fontaines, épargnez les animaux et les fèves mêmes et le laurier au beau feuillage, en qui vivent des frères vôtres (3). Le salut, pour l'humanité comme pour toute existence, n'est que dans un retour à l'origine.

L'unité originelle et finale des êtres en un commun principe divin est donc bien le fond de la philosophie d'Empédocle. Formulée scientifiquement dans son *Traité de la Nature*, dont elle est la conception centrale, cette doctrine fournit au poète la loi qui doit expliquer à la fois et diriger l'évolution de toute existence : unité primitive et bienheureuse dans l'amour, dispersion et souffrance par l'effet de la haine, retour progressif par l'amour au bonheur de l'unité

(1) E. ZELLER, *op. cit.*, p. 250-1, bien que trouvant, entre la survie et le système général, une contradiction, note bien cette analogie de tendance. « Lorsque E. aspire à quitter le monde de la guerre et des contraires pour retourner à la félicité d'un état primitif, il applique évidemment à la vie humaine la même disposition d'esprit et les mêmes principes que nous lui avons vu manifester dans ses considérations sur le monde et ses vicissitudes. »

(2) Fr. 130.

ἦσαν δὲ κίβλα πάντα καὶ ἀνθρώποισι προσηγή,
θῆρές τ' οἰωνοί τε, φιλοφροσύνη τε δεδίξει.

(3) Fr. 136, 137, 143. κρηνάων ἄπο πέντε ταμόντ' <ἐν> ἀτειρέι χαλκῶ:

originelle. L'amour et la haine du Traité de la Nature pourraient n'être qu'allégorisations poétiques du double mouvement d'union et de séparation; dans les Purifications, elles tendent à prendre leur sens plein d'aversion consciente de l'unité ou d'aspiration consciente à l'unité. L'unité du Traité de la Nature est l'unité parfaite et universelle, à qui les autres se subordonnent. Sur la route de la descente ou de l'ascension, la vie bienheureuse des démons, l'âge d'or de l'humanité représentent comme des unités de stade qui sont, non plus unités parfaites de cohésion absolue, mais unités de concorde et d'union. On risquerait de voir plus clair qu'Empédocle en sa propre conception si l'on voulait enclorre, d'une façon absolue, dans une seule évolution mécanique du grand cycle cosmique, les évolutions de plus en plus étroites où les démons d'abord et l'humanité ensuite oscillent entre le bonheur perdu et le bonheur reconquis. On lui prêterait une métaphysique beaucoup trop avancée si l'on voulait ramener à un seul tous ces cycles successifs par une interprétation néoplatonicienne de la chute des démons ou de la décadence après l'âge d'or. La sortie de l'unité primitive est bien, pour toute existence, une faute et un malheur : mais la félicité démonique, la déchéance et le retour au bonheur premier; l'âge d'or, le règne de la haine et la conversion vers l'innocence originelle sont autre chose qu'une allégorisation métaphysique de la division du sphéros et de sa reconstitution progressive. Ce sont des histoires particulières au sein de l'histoire universelle, mais la même loi qui gouverne l'histoire universelle explique et dirige ces histoires particulières. S'il n'y a pas, entre les deux traités, unité voulue d'une même doctrine en ses deux faces métaphysique et mystique, il y a du moins unité de tendance et d'inspiration.

Pour tenter une synthèse plus parfaite, il eût fallu qu'Empédocle aperçût la contrariété mutuelle de sa théorie mécanique du monde et de sa doctrine du salut. Empédocle n'a pas eu conscience de cette opposition et ne pouvait guère l'avoir. Son mécanisme garde encore l'indistinction, la

pénétration intime de la matière et de la pensée, où l'hylozoïsme enfermait sa conception d'un monde essentiellement vivant et divin; on l'en excuse quand on voit Leucippe et Démocrite garder, en leur théorie du mouvement naturel des atomes, le souvenir confus de cette animation de la matière. Ses âmes, pleines du passé de la félicité originelle et des chutes progressives, grosses de l'avenir des ascensions successives et de la divinité finale, ne sont pourtant que des groupes éphémères d'éléments; mais l'âme souffle ou harmonie ou « poussière » de l'Orphisme et du Pythagorisme n'avait une nature ni mieux définie ni plus apte à porter les mêmes souvenirs et les mêmes espoirs. Ce sont lacunes graves et qu'on se plaît à signaler d'ordinaire dans la doctrine d'Empédocle. Il y en a d'autres, et de plus graves, et qui tiennent à la façon dont, soit dans la philosophie antésocratique, soit peut-être dans la philosophie antique en général, s'est posé le problème d'une divinité origine et fin des existences individuelles.

CHAPITRE IV

L'IDÉE D'UNE DIVINITÉ ORIGINE ET FIN DES EXISTENCES INDIVIDUELLES AVANT ET APRÈS EMPÉDOCLE

Résumé et conclusions.

Dans notre bref examen de la philosophie antésocratique, la doctrine qui fait, de la divinité, l'origine et la fin des existences individuelles s'est présentée à nous sous deux formes : l'une mystique et l'autre que, d'ordinaire, on nomme rationnelle.

Dans la première, la divinité est origine et fin des existences individuelles en tant que divinité. Elle est peut-être fin avant d'être origine. Non pas terme inévitable de l'évolution cosmique, mais fin désirée des créatures conscientes; somme achevée de bonheur où tend le désir d'êtres malheureux; plénitude durable d'existence où tend le désir d'êtres imparfaits et éphémères. Mais elle est origine parce qu'elle est fin. L'espoir d'une identification ultime à la divinité se légitime par une croyance à une identité primitive; le désir de l'union finale s'explique par le ressouvenir de l'union originelle; le droit à l'héritage divin se fonde sur une parenté. L'héritage a été perdu, la parenté a été viciée, l'union primitive n'a été brisée que par une séparation douloureuse ou coupable. L'entrée dans l'existence individuelle est une déchéance ou une faute. L'ascension au bonheur final n'est donc que le retour au bonheur originel; le désir de la réunion à la divinité doit être la négation du vouloir mauvais qui opéra la séparation; la divinisation progressive est à la fois rédemption et conversion, délivrance des liens de la vie terrestre et purification de ses souillures.

Dans la seconde, la divinité est principe et terme d'existence plutôt qu'origine et fin. Elle n'est pas origine en tant que divinité, mais en tant que substance particulière choisie comme principe pour son indétermination apte aux métamorphoses; elle n'est pas divinité en tant qu'origine, par la vertu de sa causalité, mais en tant que substance universelle et germe où s'enveloppe l'univers, qui, par nature, est divin. Elle n'est pas terme en tant que divinité, mais en tant qu'indétermination réceptive où peuvent se résoudre toutes les déterminations; elle n'est pas divinité en tant que terme, par la vertu d'une intime finalité, mais en tant que substance universelle où se concentre à nouveau la vie divine de l'univers. Elle n'est pas origine dans le sens de perfection première, d'où toute sortie est déchéance, descente contrainte ou coupable; elle n'est pas terme dans le sens de perfection dernière, où la rentrée ne s'opère que par une ascension méritoire. Elle est principe spontané et terme inévitable de l'évolution cosmique; dans la sortie comme dans la rentrée des existences individuelles, il n'y a que loi naturelle et nécessaire.

Sous sa première forme, l'idée d'une divinité origine et fin des existences individuelles est née dans la religion. Elle n'est pas née dans la religion classique, héritière des légendes, rationalisées déjà, de l'épopée ou des théogonies. Les dieux n'y sont qu'un produit tardif de l'évolution; forces dérivées, nées un peu avant ou avec le monde, dans lequel elles interviennent plutôt par leur caprice que par un gouvernement prévoyant; les dieux n'y sont pas et n'y tendent pas à être source originelle d'existences. Encore moins y sont-ils fin dernière; surhommes immortels, leur vie est une projection idéalisée et d'ordinaire inaccessible de la vie humaine; elle n'est pas le terme transcendant où cette vie humaine aspire. Cette idée est née plutôt dans l'effort mystique, plus ou moins grossier, de la religion primitive ou des sectes qui la continuent. Temporaire dans les manifestations extatiques ou les cérémonies magiques, l'union avec la divinité tend à se perpétuer dans une identification

durable après la mort. La possibilité de cette identification finale se fonde sur une parenté native; les formules où s'exprime l'origine divine des hommes sont des mythes étiologiques. Quand elle se manifeste littérairement, la croyance à une divinité origine et fin des existences individuelles s'insère naturellement dans la littérature consacrée de l'époque. Moniste par tendance, elle choisit, dans la théogonie polythéiste, le souverain actuel des dieux pour en faire le principe et le terme de la création actuelle. Le Zeus orphique garde ainsi, dans son rôle d'unité originelle et finale, l'anthropomorphisme de la religion classique et le mélange s'exprime en des mythes extravagants et confus.

Sous sa forme rationnelle, l'idée d'une divinité origine et fin des existences individuelles tend à se produire partout où, sur l'hylozoïsme général, se greffe une conception moniste de l'évolution cosmique. La substance choisie comme principe et terme du devenir universel revêt la divinité du Tout qui s'y résume. En ce sens l'eau de Thalès, l'infini d'Anaximandre et l'air d'Anaximène peuvent être conçus comme divinité origine et terme des existences individuelles et nous verrons l'hylozoïsme ionien aboutir à se formuler ainsi, en son expression la plus explicite, dans l'éclectisme de Diogène d'Apollonie. Mais déjà, dans Héraclite, Dieu est moins principe et terme d'existences que substance permanente et formule rationnelle du devenir. C'est que, dans l'évolution, Héraclite envisage moins la durée temporelle que la simultanéité des oppositions. La substance divine s'évanouit à chaque instant sous la multiplicité des existences individuelles; et les existences individuelles ne sont qu'apparitions phénoménales de la substance divine. D'autre part la permanence de la substance fait souvent place à la permanence de la loi même du devenir. — L'idée d'une divinité origine et fin des existences individuelles disparaît dès que l'évolution est niée ou l'hylozoïsme amoindri ou le monisme délaissé. L'évolution est niée par l'éléatisme; l'hylozoïsme s'y amoindrit déjà avec Parménide jusqu'à ce qu'il soit à peu près oublié dans

l'atomisme; celui-ci rétablit l'évolution, mais délaisse la conception moniste de l'origine et de la fin cosmiques. L'hylozoïsme aboutit, chez Xénophane, à un panthéisme unitaire et statique; mais, tout aussitôt, de la vie divine inhérente au monde, Parménide ne garde que la pensée; du Dieu de Xénophane, l'éternité, la suffisance logique, l'immutabilité se transportent à un être purement rationnel, dépouillé de toute auréole religieuse. Cet être matériel et logique tout ensemble se scinde en multiplicité dans l'atomisme; mais, unique ou plural, il garde son dédain de tout principe d'explication étranger à lui-même; sphéros immuable ou infinité mue éternellement, il ne peut y avoir, en son repos bienheureux, jouissance d'une divinité qui se possède ni, en son errance, effort d'une divinité qui se reconquiert.

C'est pourtant tout cela qu'Empédocle met en son sphéros. L'unité parfaite de Parménide se recompose étrangement de la multiplicité atomistique ou pythagoricienne; et tout le rationalisme des philosophes se retrouve interprété par le mysticisme des sectes religieuses. Si le globe d'Empédocle n'était pas expressément divinisé, on pourrait ne voir, dans le *Traité de la Nature*, qu'une pure tentative de science et l'on continuerait à regarder comme une énigme et un scandale le voisinage des *Purifications*. Si les *Purifications* n'existaient pas à côté du *Traité de la Nature*, on pourrait ne voir, en celui-ci, que la reconstitution, sous sa forme rationnelle, de l'idée d'une divinité origine et fin des existences individuelles: la divinité de l'hylozoïsme, le monisme des Ioniens, l'immutabilité des Eléates et l'évolution mécanique des Atomistes se réunissent pour un instant dans cet étrange syncrétisme. Mais la formule mystique subsiste à côté de la formule rationnelle et l'on a vu qu'elles se pénétraient mutuellement et s'interprétaient l'une par l'autre. L'unité originelle du *Traité de la Nature* est une divinité bienheureuse en sa perfection et les existences qui s'en séparent en gardent souvenir et désir. De ce point de vue, l'errance des démons et la déca-

dence des hommes apparaissent comme des chapitres de morale surajoutés au *Traité de la Nature* et contribuent à en expliquer l'origine et le caractère. Pour la première fois dans la philosophie antésocratique, l'idée d'une divinité origine et fin des existences individuelles se formule tout ensemble sous sa forme rationnelle et sous sa forme mystique. Par ce qu'on a vu de son histoire, la fusion ne pouvait être qu'incomplète et éphémère.

La fusion devait être incomplète parce que, ni sous sa forme rationnelle ni sous sa forme mystique, l'idée n'était arrivée à maturité; les concepts n'étant ni analysés ni bien définis, on n'en pouvait ni saisir ni, par suite, chercher à résoudre la mutuelle opposition. Là où la pensée s'analyse et se critique, dans la philosophie, l'idée d'une divinité origine et fin des existences individuelles n'a jamais été étudiée pour elle-même. Elle n'a jamais été isolée ni définie comme un principe d'explication qui vaut par lui-même et, par lui-même, soutient un corps de doctrines. Les Ioniens tendent au monisme et, parce qu'ils ont gardé le vieil hylozoïsme, la substance principe et terme des existences est, en même temps, divinité. Elle est divinité par surcroît, pourrait-on dire. D'où aucune tendance chez ces philosophes, eussent-ils été plus métaphysiciens et plus critiques qu'ils ne le furent, à se demander comment la divinité peut être origine et fin des existences individuelles ni même comment une substance origine et terme des existences individuelles peut être, en même temps, divinité. Chose curieuse, c'est là où la divinité ne peut être conçue comme origine et fin des existences individuelles qu'elle est étudiée en elle-même. C'est chez Xénophane que les exigences essentielles de l'idée de Dieu arrivent tout d'un coup à se préciser. C'est chez Parménide que l'argument qui devrait ruiner la conception d'une divinité origine et fin des existences plures est développé dans toute sa force logique. L'être ne peut ni se diviser ni se communiquer. Cet être, c'est tout d'abord l'être rationnel de Parménide, mais c'est tout aussi bien le Dieu parfait de Xénophane.

C'est là où la divinité est, sinon niée, du moins dédaignée comme principe d'explication que le processus de l'évolution cosmique est analysé scientifiquement. En fait, la formule rationnelle de l'idée d'une divinité origine et fin des existences individuelles, si elle est assez fréquente dans la philosophie antésocratique, n'y est jamais qu'accidentelle et surajoutée : elle ne pouvait y devenir ni claire ni précise.

Quant aux notions religieuses dont s'accompagne la formule mystique, elles n'ont jamais occupé la philosophie antésocratique; elles n'ont jamais, du moins, fait corps dans un de ses systèmes. Faute, expiation, survie, divinisation temporaire ou durable, les antésocratiques s'en tiennent, là-dessus, à l'oubli dédaigneux de la religion classique; ou, s'ils les rencontrent dans les sectes, n'ont que des railleries pour ces rêveries mystiques. Là où ces notions s'entretiennent, dans les sectes religieuses, ce n'est pas comme concepts définis, objets d'analyse et de critique, c'est comme fondement d'espoirs mystiques et règles de vie pure. Parce que toute croyance religieuse cherche, malgré tout, jour ou l'autre, à s'incorporer à une vue d'ensemble sur le monde, les Orphiques tentent, de plusieurs façons, d'insérer leurs théories dans les théogonies ou les mythologies du temps. Mais tout cet ensemble de rites et d'espérances a pu côtoyer longtemps, chez les Pythagoriciens, de vastes et subtiles théories scientifiques sans être incités par ce voisinage à quelque essai sérieux de systématisation. Le jour où la culture scientifique et la formation religieuse s'unissent, chez un même homme, à une curiosité d'esprit universelle, les deux formules, rationnelle et mystique, de la conception d'une divinité origine et fin des existences individuelles se rejoignent dans son œuvre comme dans sa pensée. Mais elles s'y côtoient et s'y croisent plus qu'elles ne s'y fondent. C'est que toutes les deux ont été transmises à Empédocle avec leur imprécision et leur confusion natives et son éclectisme les laisse se développer à l'aise en leur parallélisme, insoucieux de les concilier parce qu'in-

conscient de leurs difficultés respectives et, plus encore, de leur opposition mutuelle.

Formule rationnelle : la divinité est origine et terme des existences individuelles en tant qu'unité origine et terme de multiplicité. Dans Empédoce, l'unité se divise et se recompose. Dieu est, se défait et se refait. L'unité ne subsiste donc pas en face de la pluralité : Dieu n'est plus quand les multiples sont, les multiples ne sont plus quand Dieu est. Dans Héraclite, l'unité subsiste sous le multiple et la divinité sous les existences individuelles ; c'est qu'en réalité il n'y a pas eu production d'existences ; le multiple, en réalité, n'est pas ; pour celui qui veille, il n'y a que l'unité. Ou Dieu cesse d'être ou le monde est illusoire. Comment ce Dieu qui cesse d'être peut-il se présenter comme le Dieu de Xénophane ou l'Être de Parménide ? Comment ce monde illusoire peut-il masquer, sous le voile d'un éternel devenir, une immobilité aussi réelle que celle des Eléates ? Si l'unité d'origine se divise, elle est imparfaite : il n'y a jamais eu, en vérité, que multiplicité juxtaposée ou dispersée. Si l'unité est parfaite et indivisible, son Être est incommunicable et impénétrable : elle ne peut être ni origine ni terme de multiplicité.

Formule mystique : la divinité est origine et fin des existences individuelles en tant que félicité native perdue et reconquise. La déchéance est-elle volontaire ? On suppose donc, au sein de la divinité, un fond mystérieux de non-divinité où gît la puissance et le désir du mal ? Comment Dieu a-t-il pu vouloir se diminuer et s'abaisser ? L'ascension devra être aussi volontaire que la chute ; comment comprendre, dans la divinité déchue, une horreur du mal que n'avait pas la divinité impeccable ? Quelles évolutions et quelles révolutions du vouloir-être faut-il supposer dans la divinité pour cette descente et pour ce retour, pour cette négation libre et cette réaffirmation libre de son essence ? La déchéance est-elle inévitable et contrainte ? Alors pourquoi l'expiation et la purification ? Et si Dieu tombe par nécessité de nature, il reste dans les lois et l'essence de son être ; en quoi y a-t-il chute, amoindrissement, production

de non-divinité? Que l'unité divine originelle soit remplacée par la pluralité des démons, les mêmes difficultés subsistent: comment les démons ont-ils besoin d'une félicité mauvaise au sein de leur félicité divine, comment le désir a-t-il pu naître au sein de leur béatitude?

L'alliance des deux conceptions ne peut qu'accuser les difficultés. La divinité originelle est à la fois unité qui se multiplie ou se communique par nécessité de nature et perfection bienheureuse qui déchoit par aberration du vouloir : coexistence inconciliable de deux notions en elles-mêmes contradictoires. Mais des impossibilités nouvelles apparaissent qui, à la rigueur, pouvaient rester négligeables ou ignorées dans la séparation des deux formules. Dans la formule rationnelle, l'unité originelle et finale peut n'être que cohésion parfaite des multiples; dans la formule mystique, la descente peut ne commencer et le retour n'atteindre qu'à la félicité plurale des démons. Mais leur alliance pose nécessairement le problème du rapport des consciences multiples à la conscience unique. Si l'unité originelle et finale n'est que juxtaposition, comment peut exister avant la chute, comment peut renaître au retour la conscience unique de la divinité? Si l'unité originelle et finale est fusion parfaite, comment la conscience unique peut-elle se scinder en consciences multiples, que cette scission soit nécessaire ou libre; comment les consciences multiples peuvent-elles se fondre en conscience unique et comment prêter, aux existences individuelles, une aspiration vers cette fusion totale, qui n'est, au vrai, qu'un anéantissement?

Toutes ces questions restent fermées pour Empédocle. L'ignorance de leurs incompatibilités assure, chez lui, la tranquillité de l'alliance entre les deux conceptions. Dans une période beaucoup plus avancée, les difficultés se posent plus claires et plus pressantes et le mysticisme des Stoïciens ou des Néoplatoniciens épuisera, à les résoudre ou, plus souvent, à les voiler, toutes les subtilités de la logique grecque et toutes les métaphores de l'imagination orientale. Mais ce n'est pas dans cette direction que travailleront les

grands maîtres de la pensée grecque; entre la philosophie antésocratique et la philosophie post-aristotélicienne, il n'y a plus de place pour l'idée d'une divinité origine et fin des existences individuelles. L'alliance si confuse entre ces deux formules chez Empédocle est première et dernière; rationnelle ou mystique, la conception va disparaître sous la victoire du dualisme et du rationalisme.

Le principe du dualisme est posé par ANAXAGORE. « Tout était confondu; le Noûs survint, et de cette confusion, fit un Cosmos (1) ». Plus de substance unique qui produise le multiple par division ou déploiement de son être; mais une confusion primitive qu'ordonne un moteur intelligent. Par tout un côté, le Noûs est transcendant : c'est du dehors qu'il donne l'impulsion, c'est sans s'y mélanger qu'il connaît et gouverne les choses; on ne caractériserait guère autrement un Dieu personnel (2); là où le Noûs sera explicitement divinité, il sera, non source d'existences, mais principe d'intelligibilité dans les existences. Principe extérieur en tant que démiurge, il redeviendra principe intérieur en tant qu'âme du monde; le Noûs d'Anaxagore est encore présent, bien que non mélangé, à toutes choses et principalement à tout ce qui a vie (3); dans la pensée postérieure comme dans Anaxagore, il flottera toujours entre ces deux déterminations, esprit immanent ou démiurge transcendant. Ce dualisme, d'ailleurs, n'a pas chances de se résoudre en un monisme final; dans Anaxagore, déjà, il n'y a plus de naissance ni de mort périodiques du monde, qui, pour Platon et pour Aristote, sera tout au moins impérissable ou positivement éternel (4). Dieu sera encore cause efficiente peut-être avec Platon, cause finale avec Aristote; il ne sera plus l'unité originelle et terminale.

(1) HIPPOL., *Ref.*, I, 8 (Dox. D. 561, tiré de Théophraste). "ὄντων γὰρ πάντων ὁμοῦ, νοῦς ἐπελήθων διεκόσμησεν.

(2) Fr. 12. νοῦς δὲ ἐστὶν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὴς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρέματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστίν.

(3) Fr. 14. ὁ δὲ νοῦς... τὸ κάρτα καὶ νῦν ἐστίν ἵνα καὶ τὰ ἄλλα πάντα. — Fr. 12. Καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ μείζω καὶ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ.

(4) Pour Anaxag. AETIUS. II, 1, 2. (DIELS, *Dox.*, 327). SIMPL., *Phys.*, 154, 29. ἀπαξ γενόμενον τὸν κόσμον ἐκ τοῦ μίγματος διαμένειν.

Le monisme pourtant s'affirme une dernière fois, avant de mourir, avec DIOGÈNE D'APOLLONIE et se traduit, plus clairement que chez les Ioniens que Diogène prolonge, par l'idée rationnelle d'une divinité origine et fin des existences individuelles. L'unique principe et terme des mondes successifs est à la fois l'air d'Anaximène, le Nous ordonnateur d'Anaxagore, le principe immanent de vie et d'intelligence qui sera l'âme du monde, le dieu éternel, immortel, omniscient et pourtant corporel que reprendra l'hylozoïsme réfléchi des stoïciens (1). Mais Diogène est, comme Empédocle, « une survivance ». La pensée contemporaine s'oriente en dehors de leurs voies.

Elle délaisse le mysticisme plus délibérément encore que le monisme; en cela elle suit son évolution naturelle. Le mysticisme n'avait jamais guère pénétré la philosophie antésocratique; il l'avait côtoyée, croisée, utilisée parfois, mais peu influencée et plus souvent fournie d'un bagage mythologique et métaphorique tout extérieur que d'une idée directrice. En dehors du mysticisme, le polythéisme de la religion classique n'avait rien qui pût guider non plus qu'entraver le libre développement de la philosophie. De la religion primitive tout autant que de cette religion classique, la pensée grecque garda, presque toujours, plus ou moins exprimée, la conception d'une divinité diffuse en la nature; quant au reste des croyances populaires, elle les tint en dehors du rayon de ses recherches, dédaigneusement respectueuse, soucieuse avant tout de soustraire, de plus en plus, à toute intervention de puissances capricieuses, la permanence et l'intelligibilité des lois cosmiques. L'atomisme lui-même persiste dans cette voie. Démocrite ne semble pas

(1) DIOG., *περὶ φύσεως*, fr. 2 à 6. Voir fr. 5. *καὶ μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀήρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντα καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν· αὐτὸ γὰρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφίχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι.* — FR. 2. *πάντα ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἐτεροιοῦμενα ἄλλοτε ἄλλοιᾶ γίνεται καὶ εἰς τὸ αὐτὸ ἀναχωρεῖ.* (PLUT.), *Strom.*, 12 (*Dox.*, 583) : *ἀπείρους τε εἶναι τοὺς κόσμους.* La doctrine est pauvre d'originalité en son syncrétisme, mais elle eut une diffusion très large; Aristophane en affublera Socrate dans les *Nuées*.

avoir cherché à se mettre, avec la religion populaire, en conflit manifeste : la langue de ses œuvres morales s'adaptait, peut-être intentionnellement, aux conceptions traditionnelles (1). Mais il aperçoit et traduit nettement l'opposition, inaperçue par Empédocle, entre sa philosophie mécaniste et les aspirations mystiques. Les mythes eschatologiques ne sont pour lui qu'imaginaires mensongères, dont se nourrit la terreur et le trouble des malheureux mortels (2). La vérité, c'est que toute vie est périssable (3). L'âme est faite d'atomes de feu, petits, ronds et lisses; ces atomes, qui sont en grand nombre dans l'air, entrent dans le corps par la respiration. La vie et la mort ne sont donc qu'inspiration et expiration; quand la pression ambiante l'emporte et provoque une sortie d'atomes que ne compense plus une rentrée suffisante, le corps meurt et se dissout. L'âme se dissipe par le fait même avec les atomes subtils qui entretenaient la vie (4). Sous les résurrections que rapportent les légendes, il y a parfois des phénomènes explicables par la science; dans son livre *sur les enfers*, Démocrite étudiait ces morts apparentes où la vie n'est que blessée (5). Dans la croyance aux dieux, il y a, pareillement, un fond solide que la science découvre. Le populaire croit aux dieux par induction : les spectacles extraordinaires de la nature, tonnerre, éclairs, comètes, éclipses, ont paru, aux premiers hommes, produits par des êtres supérieurs (6). Il y croit aussi par suite d'expériences dont l'atomisme explique la possibilité. Les images qui s'introduisent par

(1) Cf. P. DECHARME, *La Critique*, p. 117 suiv.

(2) Fr. 297 (92 NATORP.). Ἐνιοὶ θνητῆς φύσιος διάλυσιν οὐκ εἰδότες ἄνθρωποι, συνειδήσει δὲ τῆς ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμοσύνης, τὸν τῆς βιοτῆς χρόνον ἐν ταραχαῖς καὶ φόβοις ταλαιπωροῦσι, ψεύδεα περὶ τοῦ μετὰ τὴν τελευταίην μυθοπλαστέοντες χρόνου.

(3) AET., IV, 7, 4 (DOX. D. 323) Δ. Ἐπίκουρος φθαρτὴν [τὴν ψυχὴν] τῷ σώματι συνδιαφθειρομένην.

(4) ARIST., *de rep.* 4. 471b 30.

(5) PROCL., *in Remp.* II, 113, 6. Kroll.

(6) SEXT., IX. 24. Εἰσὶ δὲ οἱ ἀπὸ τῶν γιγνόμενων κατὰ τὸν κόσμον παραδόξων ὑπονοήσαντες εἰς ἔννοιαν ἡμᾶς ἐληλυθέναι θεῶν, ἀφ' ἧς φαίνεται εἶναι δόξης καὶ ὁ Δ. κ.τ.λ.

les pores au plus profond de nous-mêmes ne se bornent pas à reproduire les formes extérieures des choses; tous les mouvements intimes de chaque être, les émotions comme les pensées, laissent dans l'image leur trace matérielle (1). Le rêve est donc l'écho parfait, bien qu'affaibli, de la réalité vivante. Parmi les êtres, groupements éphémères ou durables d'atomes, qui peuvent ainsi communiquer avec l'âme, les démons sont les plus durables et les plus puissants: composés matériels d'une finesse plus parfaite, d'une grandeur extraordinaire, d'une résistance prodigieuse à l'usure du temps, ils emplissent l'air et peuvent envoyer aux hommes des visions et des révélations (2). Mais ce sont là des dieux comme ceux d'Empédocle, à longue vie et pourtant mortels (3) : et, s'ils peuvent faire aux hommes tantôt du bien tantôt du mal, ils se bornent à ce rôle de génies errants, sans aucune action sur le monde. En dehors d'eux, il n'y a point de dieux immortels (4).

C'est la logique rationnelle de Parménide qui gouverne toute cette époque. L'atomisme en est l'héritier direct. Malgré son Noûs, que raille Démocrite, la pensée d'Anaxagore n'est ni mystique ni même religieuse, mais rationaliste; ce n'est pas lui qui appelle son dieu son Noûs et l'on sait qu'il fut accusé d'athéisme (5). L'éristique des Sophistes vient en droite ligne des Eléates, de cette logique de combat

(1) PLUT., *Quaest. conviv.*, VIII, 10.

(2) SEXT., IX, 19 (d'après POSIDONIUS, *περὶ θεῶν*). Δ. δὲ εἰδωλὰ τινὰ φησὶν ἐμπελάζειν τοῖς ἀνθρώποις, καὶ τούτων τὰ μὲν εἶναι ἀγαθοποιὰ τὰ δὲ κακοποιὰ. ἔνθεν καὶ εὖχεται εὐλόγησθαι τυχεῖν εἰδωλῶν. Cf. JOAN. COTRONES, *Hermipp.*, 122 (p. 26, 13 Krobl. Viereck) μεστὸν τε εἶναι τὸν ἀέρα τούτων.

(3) Δύσφθαρτα μὲν, οὐκ ἄσφθαρτα δέ (SEXT., *loc. cit.*).

(4) SEXT., *Ib.* μηδεὶνὸς ἄλλου παρὰ ταῦτα ὄντος θεοῦ τοῦ ἄσφαρτον φύσιν ἔχοντος.

(5) Cf. M. RIVAUD, p. 199. « Au fond de la conception du Noûs, il y a sans doute un souvenir de la croyance aux dieux ordonnateurs. L'ordre de l'intelligence est voisin de l'ordre de Zeus. Mais la sagesse indéterminée des dieux légendaires est devenue la pensée, maîtresse des oppositions logiques. Elle a reçu un contenu positif et c'est la raison humaine désormais qui va servir d'exemplaire et de modèle pour l'ordre universel. » Mais cette pensée, chez Anaxagore, agit encore comme une cause mécanique. Cf. M. RIVAUD, p. 197, et les critiques de Platon (PHÉDON, 97 B. C.) et d'ARISTOTE (*Mét.*, I, 4. 935 a 18). C'est seulement par induction que, dans les commentaires postérieurs, le

qui, dès le milieu du cinquième siècle, avait brillamment révélé sa puissance destructive aux mains de Melissos et Zénon (1). C'est elle qui, plus tard, aboutit au nihilisme dans les fameuses thèses de Gorgias : « Rien n'est; s'il est quelque chose, ce quelque chose est, pour l'homme, inconcevable; et, fût-il connaissable, on ne le pourrait communiquer par le discours (2) ». Le scepticisme religieux dont les Sophistes se font l'écho a trouvé sa première formule dans Xénophane; celui-ci n'a fondé son panthéisme unitaire que sur une démolition impitoyable de l'anthropomorphisme; le premier, il a fait comprendre aux Grecs la parenté de leurs dieux avec les dieux des autres peuples et préparé la conclusion que le « progrès des lumières » va rendre générale : comme les autres institutions sociales, le culte et la croyance sont des conventions (3). La négation religieuse

νοῦς d'Anaxagore devient dieu. Cf. AETIUS, I, 7, 14 (*Dox.* DIELS, 302). Ἄ. νοῦν κοσμοποιὸν τῶν θεῶν. PHILODEM, *de piet.*, c. 4, a, p. 66, GOMP. (*Dox.* DIELS, 532) [θεῶν γεγονέναι τε καὶ εἶναι καὶ ἕσσεσθαι καὶ πάντων ἄρχειν καὶ κρατεῖν. Καὶ νοῦν ἄπειρα (em. ἄπειρον ?) ὄντα [με]μειγμένα τὰ σύμπαντα διακοσμήσαι. CIC., *de nat. deor.*, I, 11, 26, critique l'idée d'un νοῦς séparé « Cingatur igitur (mens) corpore externo. Quod quoniam non placet, aperta simplexque mens nulla re adjuncta, qua sentire possit, fugere intelligentiae nostrae uim et rationem uidetur ». Euripide, fr. 1018, traduit le νοῦς humain en dieu intérieur; peut-être par ressouvenir du mot d'Héraclite ἦθος ἀνθρώπου δαίμων, fr. 119, et dit : ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστὶν ἐν ἐκástῳ θεός. En fait, dans l'homme comme dans le monde, le νοῦς d'Anaxagore remplace Dieu plutôt qu'il ne le personnifie. — Sur l'accusation d'athéisme portée contre Anaxagore, cf. P. DECHARME, *La Critique*, p. 157 suiv. — L. CAMPBELL, *Religion in Greek Literature*, ch. XIII, 295 suiv.

(1) Cf. M. RIVAUD, p. 224-231 où les rapports entre l'éléatisme et la sophistique sont si clairement établis, cf. p. 230 : « S'il n'y a pas de filiation visible entre Zénon et Mélissos, d'une part, et d'autre part les sophistes proprement dits, si Zénon et Mélissos demeurent, en somme, fidèles à la tradition éléatique, leur œuvre inaugure vraiment l'âge d'or de la sophistique. De Zénon à Gorgias, la distance n'est pas grande », Cf. DIELS, *Gorgias und Empedokles*, Berl., Sitzungsab., 1884, p. 343 et suiv.

(2) SEXT., *Adv. math.*, VII, p. 65 suiv. Ἐν γὰρ τῷ ἐπιγραφομένῳ Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως τρία κατὰ τὸ ἐξῆς κεφάλαια κατασκευάζει, ἐν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δευτέρον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ, τρίτον ὅτι εἰ κατὰληπτόν, ἀλλὰ τοίγχε ἀνέξεστον καὶ ἀνεμύνηστον τῷ πέλας.

(3) Cf. sur le mouvement de scepticisme religieux, P. DECHARME, *op. cit.*, p. 65 à 88. TH. GOMPEZ, tout le chapitre sur les débuts de la Science de l'Esprit, p. 401 à 435. — L. CAMPBELL, *Religion in Greek Literature*, ch. VIII, Pindar and Herodotus, p. 169 à 195, et chap. XIII, Philosophy and scepticism, 291 à 392, et le brillant chapitre de M. PIAT, dans son *Socrate* (Paris, 1900), ch. I, p. 1 à 34.

est donc bien dans la ligne du développement de la philosophie antésocratique; si, du respect dédaigneux, la philosophie passe à l'attaque, c'est peut-être que, avec les sophistes, elle est sortie de la « tour d'ivoire » et entrée dans l'action (1).

PROTAGORAS, qui n'apportait en philosophie qu'un relativisme très positif et tout entier tourné vers la pratique, affirma n'avoir point de théorie sur l'existence, la non-existence ou la nature des dieux. Le problème est, d'ailleurs, oiseux autant qu'insoluble. « Bien des choses s'opposent à ce qu'on puisse jamais le résoudre : l'obscurité de la question et la brièveté de la vie humaine (2) ». Dans son *Épitaphe*, GORGIAS ne promettait aux Athéniens morts à la guerre que l'immortalité de la gloire, « éternelle survivance à une vie essentiellement mortelle (3) ». THRASYMAQUE appuyait, sur le spectacle de l'injustice humaine, sa négation de la Providence (4). PRODICUS DE CÉOS entreprenait une explication historique de la croyance aux dieux : les premiers hommes ont adoré comme divinités tout ce qui, dans la nature, leur était utile, et tous ceux qui leur ont appris à s'en servir. Ainsi furent divinisés d'une part, le soleil, la lune, les fleuves et les astres; et, de l'autre, les inventeurs

(1) Cf. Th. GOMPERZ, p. 437 : « moitié professeur, moitié journaliste, telle est la formule qui nous donne peut-être la meilleure idée, à nous modernes, de ce qu'était un sophiste au v^e siècle ».

(2) FR. 4 (DIELS, *Vors.*, p. 519). περί μὲν θεῶν οὐκ ἔχω οὕτως εἶσιν οὕτως οὐκ εἶσιν οὕτως ὅποιοι τινες ιδέαν. Πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τ' ἀδηλόγητος καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. Sur les tendances positives du relativisme de Protagoras. Cf. *Théétète*, 166 D; à la place d'une hiérarchie de vérités, il cherche à établir une hiérarchie de valeurs. Cf. sur Protagoras, M. PIAT, *Socrate*, p. 26 suiv. et, pour les interprétations diverses des critiques contemporains, M. RIVAUD, p. 231 à 234. Pour W. FREYTAG (*Die Entwicklung der Griechischen Erkenntnistheorie bis Aristoteles*. Halle, 1905, p. 21 et suiv.) l'« exposition de PLATON (*loc. cit.*) qui fait de Protagoras un précurseur du positivisme moderne » fait peut-être allusion à des doctrines postérieures.

(3) Gorgias, fr. 6. τοιγαροῦν αὐτῶν ἀποθανόντων ὁ πόθος οὐ συναπέθανεν, ἀλλ' ἀθάνατος οὐκ ἐν ἀθανάτοις σώμασι ζῆ, οὐ ζώντων.

(4) HERM., ad PLAT. *Phaedr.*, p. 239, 21. Ἐγραψεν ἐν λόγῳ ἑαυτοῦ τοιοῦτόν τι, ὅτι οἱ θεοὶ οὐχ ὁρώσι τὰ ἀνθρώπινα. οὐ γὰρ ἂν τό μέγιστον τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀγαθῶν παρῆδον τῆν δικαιοσύνην ὁρώμεν γὰρ τοὺς ἀνθρώπους ταύτη μὴ χρωμένους.

de la vigne et du blé, Dionysos et Déméter (1). CRITIAS put, sans danger, dépasser toutes ces audaces dans son drame *Sisyphé*. Par la voix de ce légendaire insulteur des dieux, il eut tout loisir d'exposer la théorie nouvelle : la religion est un mensonge utile (2). A l'origine, les hommes vivaient dans l'anarchie : on établit des lois. Mais celles-ci laissaient impunies les fautes secrètes. « C'est alors qu'un homme habile et sage inventa, pour les mortels, la crainte des dieux, pour qu'elle fût, aux méchants, un frein dans leurs actions, pensées ou paroles cachées (3) ». On imagina donc une divinité immortelle qui entend et voit tout, les actions secrètes et les intentions silencieuses (4). Pour la rendre plus redoutable, on la fit demeurer au ciel, d'où vient l'éclair et le tonnerre et la pluie fécondante (5). « Telle fut la première origine de la croyance aux dieux (6) ».

Dans cette ruine universelle de la religion, il n'y avait plus de place pour des théories de divinisation de l'homme. Le mysticisme, banni de la philosophie, continuera d'inspirer les conventicules orphiques (7). Littérairement, il se

(1) PHILODÈME, *de piet.*, c. 9, 7, p. 75. GOMPERZ. Περσάϊος δὲ δῆλός ἐστιν... ἀφανίζων τὸ δαιμόνιον ἢ μηδὲν ὑπὲρ αὐτοῦ γινώσκων, ὅταν ἐν τῷ Περὶ θεῶν μὴ ἀπίθανα λέγει φαίνεσθαι τὰ περὶ <τοῦ> τὰ τρέφοντα καὶ ὠφελούντα θεοὺς ἐνομιεῖσθαι καὶ τετιμῆσθαι πρῶτον ὑπὸ Προδίκου γεγραμμένα, μετὰ δὲ ταῦτα τοὺς εὐρόντας ἢ τροφὰς ἢ σκέπας ἢ τὰς ἄλλας τέχνας ὡς Δήμητρα καὶ Διόνυσον. — Cic., *de n. de.*, I, 118 : Quid Prodicus Cius, qui ea quae prodessent hominum vitae deorum in numero habita esse dixit, quam tandem religionem reliquit? Persaeus... eos dixit esse habitos deos, a quibus magna utilitas ad vitae cultum esset inventa. ipsasque res utiles et salutare deorum esse vocabulis nuncupatas. Cf. SEXTUS, *ada, Math.*, IX, 18. THEMIST., or. 30, fr. 422. DIND.

(2) Critias. fr. 25, v. 26 (DIELS, *Vors.*, p. 571). ψεύδει καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ.

(3) *Ib.*, v. 12 et suiv.

τηνικαὐτὰ μοι δοκεῖ

<Πρώτον> πυκνός τις καὶ σφοδρὸς γνώμη ἀνὴρ | γινώμαι|
 <Θεῶν> δέος θνητοῖσιν ἐξευρεῖν, ὅπως
 εἴη τι δεῖμα τοῖς κακοῖσι, κἄν λάθῃ
 Πράσσωσιν ἢ λέγωσιν ἢ φρονῶσι <τι>.

(4) *Ib.*, v. 16 à 27.

(5) *Ib.*, v. 27 à 36.

(6) *Ib.*, ad fin.

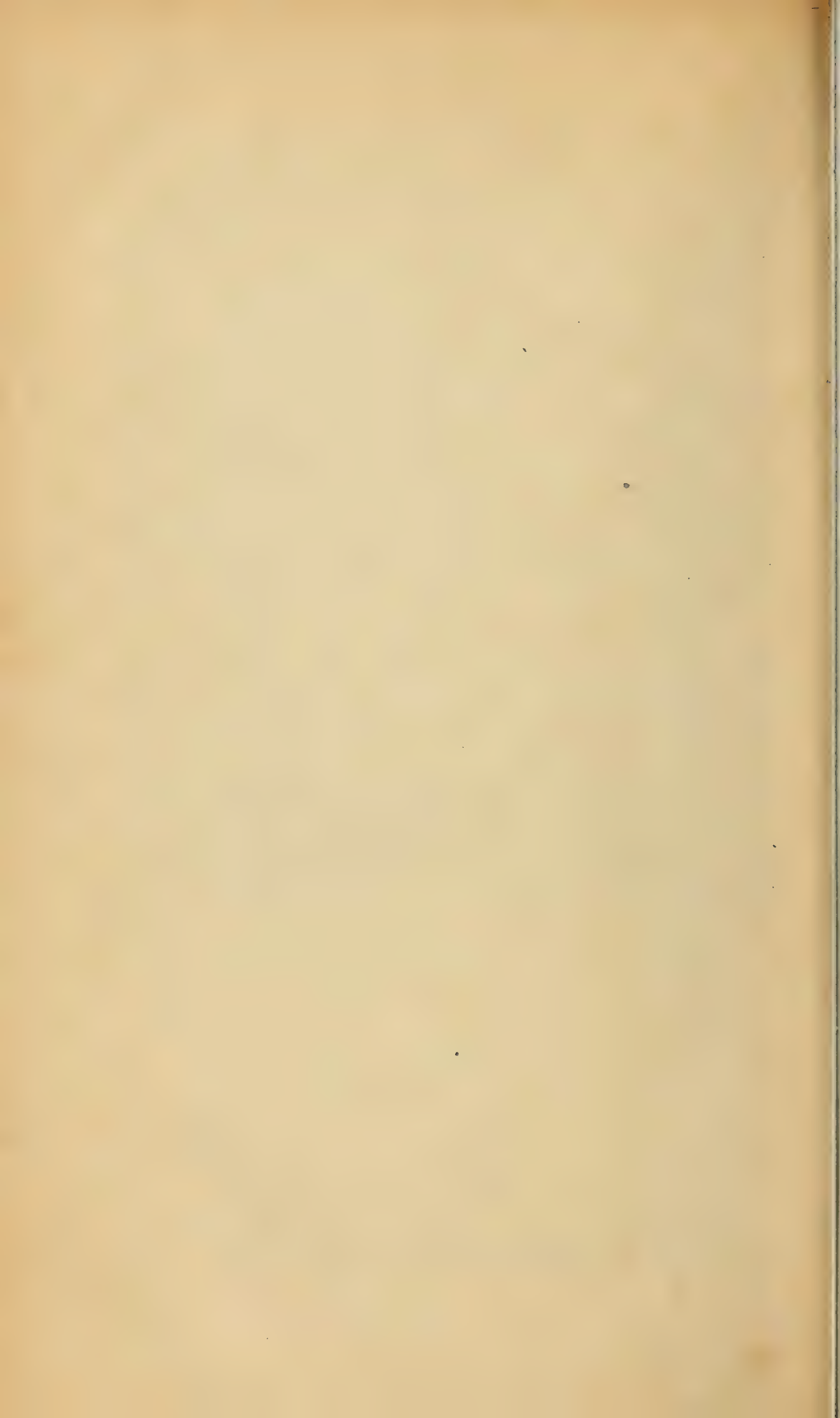
Οὕτω δὲ πρῶτον οἶομαι πείσαι τινα
 θνητοὺς νομίζειν δαιμόνων εἶναι γένος

(7) Sur la survie des conventicules orphiques dans les premiers siècles du Christianisme, cf. E. MAAS, *Orpheus*, p. 16-72 (inscription athénienne d'époque romaine relative à l'organisation d'un thiasos dionysiaque). Leur survie-

survivra dans le PLATONISME. Celui-ci l'utilisera peut-être autant par une transposition d'art très consciente que par conviction intime; mais il l'embellira de sa poésie, l'enrichira de savantes analyses, l'élargira par ce voisinage avec une pensée ouverte à tous les problèmes; et si, au temps de sa propre décadence, il le ramène jusqu'aux plus vieilles croyances de la religion primitive, il lui aura, en fin de compte, donné droit de cité dans la philosophie (1). Quand la pensée grecque aura épuisé le dualisme et, la foi ébranlée en la valeur absolue de la recherche scientifique, retrouvera sa voie dans la poursuite du salut individuel, mysticisme et monisme se réuniront à nouveau pour assurer une longue histoire à l'idée d'une divinité origine et fin des existences individuelles, et, par dessus les grands systèmes classiques, viendront se renouer consciemment aux précurseurs antésocratiques.

vance dans le IV^e s. classique et les siècles suivants est attestée par les tablettes que nous avons étudiées.

(1) La religion de PLATON demanderait une étude spéciale qui ne pouvait entrer dans le cadre limité de notre thèse. Sur les superstitions de l'Académie, Cf. R. HEINZE, *Xenokrates*, p. 81 et suiv. On voudra bien nous pardonner de ne pas aborder ici le rôle de Socrate dans la pensée religieuse. L'étude de K. JOËL, *Der echte und der Xenophontische Sokrates* (2 vol., 1893 et 1901) a bouleversé les conceptions traditionnelles sur les rapports de la pensée socratique avec celle de Xénophon et des petits socratiques; nous ne voudrions pas risquer, en quelques lignes, un jugement sur une question qui n'est pas encore tirée au clair et dont l'étude serait pourtant la préface indispensable à un travail sur la religion de PLATON.



184
185

Dec. 19/47

2/12/56

June 23/56

89-01-311

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

3983.

